
32101 077697769
2456
.331

2456
.331

PRINCETON UNIVERSITY
LIBRARY
BRÜNNOW COLLECTION
Presented by
MRS. WILLIAM C. OSBORN
MR. CHARLES SCRIBNER, '75,
MR. DAVID PATON, '74,
MR. HENRY W. GREEN, '91,
MR. ALEXANDER VAN RENSSELAER, '71,
MR. ARCHIBALD D. RUSSELL,
MR. CYRUS H. McCORMICK, '79.

Digitized by Google



Digitized by Google

Die

mystische, didaktische und lyrische Poesie

und das

spätere Schriftthum der Perser.

Von

Prof. Dr. Hermann Ethé.

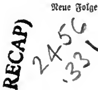
Hamburg.
Verlag von J. F. Richter.
1888.

Digitized by Google

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.
Für die Redaktion verantwortlich: Dr. Fr. v. Holtzendorff in München.

Digitized by Google

Wie reich auch das sechste und siebente Jahrhundert der Hidschra an Meisterwerken der romantischen Panegyrik und des poetischen Liebesromans gewesen, wie manche künstliche Blüthen von schillerndem Farbenglanz auch das nationalhistorische Epos Firdausîs getrieben, so liegt doch in ihnen bei weitem nicht die Summe alles dessen, was der schöpferische Geist der Perser während dieses Zeitraums auf literarischem Gebiete hervorgebracht. Zwei andere, nicht minder bedeutsame Dichtungsgattungen entwickelten sich in jenen Tagen höfischer Sangeskunst, aber im ganzen fern von dem Getriebe der großen Welt, zu ungeahnter Fülle und Vollkommenheit — die didaktische und die mystische Poesie, die eine kurze Zeit lang Seite an Seite ein unabhängiges und getrenntes Dasein führten, bald jedoch zu einer für immer unauflöslichen Einheit zusammenflossen. Zwar sind uns schon, wie bekannt, von manchen Sâmânidendichtern, vor allem von Rûdagî, praktische Weisheitslehren in kurzen Sinnsprüchen und Aphorismen überliefert, und selbst an mystischen Anklängen fehlt es in einzelnen Liedern nicht, aber erst das Zeitalter Firdausîs gab, wie so manchen andern Zweigen der persischen Poesie, so auch dieser die rechte Grundlage und den lebensfähigen Keim zu gedeihlicher Fortentwickelung. Jene tiefsinnigen Betrachtungen über die Flüchtigkeit des Erdendaseins, über Menschenohnmacht, Schicksalstücke und den trügerischen Schein weltlicher Herrlichkeit, mit denen der Sänger des


412503

Schâhnâma sein gewaltiges Epos so reich durchwoben hat — und wir möchten in dieses Gebiet z. B. auch Firdausîs ergreifende Elegie auf den Tod seines Sohnes, sowie die gedankentiefen Räthsel rechnen, die Rustams Vater, der weise Zâl, im Kreise der Mobeds löst — sind von einem solchen Hauche idealer Poesie umweht, von einem so eigenartig ergreifenden Klange seelischer Empfindung durchzittert, daß alles Lehrhafte, alles Prosaische, das dieser Dichtungsart gewöhnlich anklebt, in dem harmonischen Fluß der Verse wie in eitel Wohlklang aufgelöst erscheint, und das läßt sich keinem didaktischen Erzeugnisse seiner Vorgänger, selbst nicht den ethischen Sprüchen Rûdagîs, nachrühmen. In einem ähnlich beschränkten Sinne kann man Firdausî auch als den Bahnbrecher für die mystische Richtung der persischen Poesie bezeichnen. Die mystische Theosophie oder der pantheistische Çûfismus der Perser (von Çûfî, einem mit einem Wollengewande bekleideten Derwisch), der dem starren, jeden freien geistigen Aufschwung, jedes selbständige Denken und Schaffen lähmenden Deismus des orthodoxen Islams die unmittelbarste Wechselwirkung zwischen Schöpfer und Geschöpf entgegensetzt und in der Lehre von der Universalität und absoluten Einheit Gottes gipfelt, von der jedes kleinste Theilchen der sichtbaren und unsichtbaren Welt durchdrungen ist, und zu der die menschliche Seele während der kurzen Trennungszeit, die sie gefesselt in den Banden des Körpers verbringen muß, durch verschiedene Stadien einer immer vollkommneren Entwickelung zurückstrebt, bis sie endlich von allen Schlacken gereinigt und geläutert genug ist, um mit jenem göttlichen Urquell wieder zusammenzufließen, dem sie entströmt und mit dem sie doch von Ewigkeit her eins gewesen — dieser persische Çûfismus ist, wie Alfred v. Kremer in seiner „Geschichte der herrschenden Ideen des Islams“ und in den „Kulturgeschichtlichen Streifzügen auf dem Gebiete des Islams“ überzeugend dargethan, durchaus neuerer

Art als jener, ebenfalls Çûfismus genannte, orthodoxe Mysticismus der Araber, der sich schon in den frühesten Zeiten des Islams, bald nach Muhammads Tode zeigt, und der zuerst von Muhâsibî (gestorben zu Baghdâd 857, A. H. 243) theoretisch behandelt worden ist. Letzterer ist in seinen Hauptzügen nur eine Weiterbildung der christlich-asketischen Richtung, der Lehre von der völligen Entsagung und Gottergebenheit, für die sich der Muhammadanismus schon in seinen ersten Anfängen als ein ungemein fruchtbares Entwickelungsfeld erwies, und hat daher stets mit der sunnitischen Rechtgläubigkeit auf bestem Fuße gelebt. Ersterer dagegen steht, so sehr sich auch seine Jünger bemühen, ihre Glaubenssätze durch mystisch erklärte Koranverse zu erhärten, wie alle schi'itischen Lehren, im Widerspruche mit der islamischen Offenbarung, im Widerspruche mit allen geoffenbarten Religionen überhaupt, deren Dogmen, so verschieden sie auch sein mögen, für den erleuchteten Çûfî nichts als Allegorien der Gottheit selbst und daher sämmtlich von gleichem Werth, mit anderen Worten, sämmtlich gleichgültig sind. Dieser von Kremer mit Recht als ketzerisch bezeichnete Çûfismus, dessen Hauptmerkmal die mystische Ekstase, dessen Hauptziel die Einswerdung mit Gott ist, hat sich, abgesehen von einzelnen, hie und da bemerkbaren Einflüssen des Parsismus und des Manichäerthums, zunächst aus einer Vermischung von neuplatonischen Ideen mit denen des pantheistischen Vedântasystems der Inder herausgebildet. Das Eindringen des Neuplatonismus in den Orient ist leicht erklärt — wie schon früher bemerkt, war es der Chalif Ma'mûn, der zuerst Uebersetzungen griechischer Philosophen anfertigen ließ, und diese Bemühungen setzten sich während des ganzen dritten Jahrhunderts der Hidschra fort; denselben verdanken die verschiedenen schi'itischen Sekten, wie nicht minder die mannigfachen freigeistigen Schulen des Islams ihre hauptsächlichste Anregung und Förderung. Auf welchen Wegen sich aber die

indische Theosophie nach Persien verpflanzt hat, ist vorläufig noch eine offene Frage, so wenig auch die Thatsache selbst angezweifelt werden kann. Denn daß diese, und nicht etwa der Buddhismus, trotz seiner großen Ausbreitung über die östlichen Theile des altîrânischen Reichs, besonders über Chorâsân und Transoxania, den Hauptantheil an der ursprünglichen Gestaltung der çûfischen Lehre gehabt, geht klar daraus hervor, daß der Waller auf dem mystischen Wege zu Gott als erste Station die sogenannte Scharî'ah zu passiren, d. h. alle vom Islam vorgeschriebenen Riten und Ceremonien regelrecht zu erfüllen hat, ehe er zur höheren Gnosis, zur Tarîqah (der Methode), Ma'rifah (der Erkenntniß) und Haqîqah (der Gewißheit) gelangen kann. Gerade so muß der Vedântaschüler zunächst den Geboten und Ritualpflichten des äußerlichen Brahmanenthums gerecht werden, während im Buddhismus diese Vorbereitungsstufe als ein völlig nutzloses Ding einfach bei Seite geworfen ist. Daß sich im späteren Çûfismus eine ähnliche Wandlung vollzogen, und die persischen Mystiker, gleich den Buddhisten, die Scharî'ah mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt und schließlich ganz aufgegeben haben, ist nur ein Beweis mehr für die Richtigkeit der oben aufgestellten Behauptung. Was der Çûfismus wirklich und zwar schon auf einer ziemlich frühen Entwickelungsstufe von den Buddhisten entlehnt hat, ist die Lehre vom Fanâ, d. h. von dem völligen Aufhören der sichtbaren Existenz des Çûfî und seinem Aufgehen in der Gottheit, die sich in manchen Einzelheiten mit der vom Nirvâna deckt.

Läßt sich nun auch kein bestimmtes Datum dafür angeben, wann der orthodoxe und der häretische Çûfismus sich von einander geschieden, so weisen doch alle Anzeichen darauf hin, daß die Anfänge des letzteren mit dem Umsichgreifen griechischer, speziell neuplatonischer Philosophie im Orient, also mit der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts der Hidschra, zusammenfallen,

und schon der große Scheich Bâjazîd Bistâmî (gestorben 875, A. H. 261) erscheint ganz von diesen neuen Ideen durchdrungen. Ehe dieselben freilich so feste Wurzeln im Bewußtsein des persischen Volkes schlagen konnten, um das ganze geistige Leben desselben zu beherrschen und der Dichtkunst neue Bahnen zu weisen, bedurfte es der Arbeit von Jahrhunderten, und so wenig die çûfische Färbung einzelner Gedichte des Rûdagî und seiner Nachahmer auffallen kann, ebenso sicher ist es, daß von einer wirklichen mystischen Poesie erst seit Firdausî die Rede sein kann. Das leidenschaftliche Sehnen nach einer besseren, dauernden Heimath, der heiße Drang, die irdische Hülle abzustreifen und fessellos im Urquell alles Lichtes zu baden, mit der Gottheit vereint ein verklärtes Dasein zu führen, spricht sich in vielen Versen des Schâhnâma unverkennbar aus, und nirgends zeigt sich dieses Streben nach einer poetischen Gestaltung mystischer Ideen deutlicher, als in der berühmten Episode von dem geheimnißvollen Ende des großen Schâhs Kaichusrau. Auf der Höhe seines Ruhmes, im Vollgenusse unbestrittener Herrschermacht, wird er so sehr von dem Gefühle der Vergänglichkeit alles Irdischen überwältigt, daß er diese Welt zu verlassen und in die Heilsgärten jener unsichtbaren überzugehen beschließt, infolge dessen er dann auf wunderbare Weise in einer ihm vorher im Traum angedeuteten Quelle den Blicken seiner Begleiter für immer entrückt wird, ein symbolischer Hinweis auf die Einigung des Çûfî mit Gott! Ein jüngerer Zeitgenosse des großen Sängers von Tûs war der gefeierte Scheich Abû Sa'îd bin Abulchair aus Mahna im Distrikt von Châwarân in Chorâsân (968—1049, A. H. 357—440), und er ist unter allen persischen Dichtern der erste, der sein ganzes poetisches Können einzig und allein in den Dienst des mystischen Pantheismus gestellt hat. Man kann ihn zugleich mit vollem Recht den Neubegründer des Rubâ'îs oder orientalischen Epigrammes nennen; denn obgleich

schon Rûdagî und manche seiner Zeitgenossen treffliche Vierzeilen lehrhaften Inhaltes gedichtet, so hat doch keiner vor Abû Sa'îd diese eigenthümliche und später so beliebt gewordene Spielart der persischen Poetik zur ausschließlichen Trägerin seiner Gedanken und Gefühle gewählt und — was noch wichtiger ist — ihr den ganz spezifischen Charakter religiös-philosophischer Aphorismen aufgeprägt. Keine poetische Form war geeigneter, den mannigfachen Ausstrahlungen der çûfischen Lehre, ihren sich herüber und hinüber kreuzenden Ideen, Bildern und Vorstellungen einen knappen und zugleich packenden Ausdruck zu verleihen, als gerade diese, und das zuerst erkannt und durch die That bewiesen zu haben, ist Abû Sa'îd's unbestreitbares Verdienst. In den Vierzeilen dieses berühmten Scheichs begegnen wir zuerst jener so unendlich reichen und für die ganze mystische Poesie typisch gewordenen Bildersprache, in die sich für den phantastischen Geist des Morgenlandes die trunkene, alles vergessende Liebe und Hingebung an Gott kleidet. Gott ist der Freund, der Götze, das schöne Liebchen, um das der Çûfî sich in Kummer, Gram und Sehnsuchtsschmerz verzehren, am Tage klagen und Nachts in stetem Feuer glühen muß, zu dem er immer wieder und wieder flieht, mag es auch noch so oft sich hart und grausam gegen den Liebenden zeigen und ihm Trennungsqual auf Trennungsqual zu kosten geben; seine gekräuselten Locken, sein rosiges Antlitz, seine weinduftenden Lippen, sein Schönheitsmal auf morgenfrischen Wangen, seine cypressenschlanke Gestalt spiegeln dem Jünger der höheren Gnosis die tausend undurchdringlichen und doch so beredten Geheimnisse der göttlichen Einheit wieder. Gott ist ferner der holde Schenke, der dem Çûfî den Pokal des ewigen Weines kredenzt und ihn berauscht mit diesem Trunke aus seiner Hand; Gott ist endlich die flammende Kerze, um die der Çûfî als Lichtfalter kreist, um sich schließlich hineinzustürzen und lautlos darin unterzugehen. Eine kurze Blüthenlese aus

Abû Sa'ids Vierzeilen wird uns mit einigen dieser Allegorien und den durch sie veranschaulichten Glaubenssätzen noch näher bekannt machen.

O schilt mich nicht, mein Meister du, wenn mir die Becher munden,
Wenn ich an Lieb' und Rebensaft so sklavisch mich gebunden!
Denn ach! so lang' ich nüchtern bin, da weil' ich stets bei Fremden,
Doch sink' dem Freund ich an die Brust, wenn mein Verstand entschwunden.

Eilt zum Gottesstreit voll Kampfmuth auch der Held in raschem Flug,
Mehr doch gilt noch, wer der Liebe Märtyrthum gelassen trug.
Und wie gleichen sich die beiden einst am Auferstehungstage?
Diesen hat sein Lieb erschlagen, während den der Feind erschlug.

Ach, so oft und viel mein Herz auch in der Liebe Buch studirt,
Stets der Liebe Sonn' entstrahlte deine Wange, reizgeziert —
Drum so lang' auf Schönheit Schönheit häuft dein Antlitz — ist es einzig
Liebe auch und immer Liebe, die mein krankes Herz gebiert.

„Wem zu Liebe," frug ich einstmals, „schmückst du stets so reich dich? sprich!"
„Mir zu Liebe," war die Antwort," eins und alles bin ja ich;
Bin die Liebe, bin das Liebchen und der Liebende nicht minder,
Bin der Spiegel, bin die Schönheit, schaue in mir selber mich!"

Füllt dein Ringelhaar auch ewig mir das Herz mit Weh und Ach,
Löst doch stets dein Mundrubin mir all mein Herzensungemach;
Dir zu Liebe schenk' ich nimmer einem And'ren drum mein Herz auch,
Mir zu Liebe hängt das deine keinem Andren jemals nach.

So lange sich von ird'schen Banden nicht gänzlich frei die Herzen ringen,
Wird auch in unsres Daseins Muschel die wahre Perle nimmer dringen.
Es füllt durch irdische Begierde des Kopfes Becher nie mit Wein sich;
Du stellst ja auf den Kopf den Becher — wie kannst du ihn zum Vollsein bringen?

Dein Pfad ist, ob man ihn auch walle in dem, in jenem Gleise — schön!
Dein Huldgenuß ist, ob erstrebt auch in mannigfacher Weise — schön!
Von gleicher Schönheit ist dein Antlitz, mit welchem Auge man dich schaue,
Dein Lobpreis ist, in welcher Sprache man immer auch dich preise — schön!

Als der Sterne, als der Himmel keiner noch den Lauf begann,
Als der Elemente keines noch des Nichtseins Schooß entrann,
Da verkündigte ich laut schon die Mysterien der Einheit,
Ehe Stimm' und Sinne mein noch — eh' mein Leib Gestalt gewann!

Manche der befähigsten Dichterköpfe Persiens bis in die neueste Zeit hinein haben diesem Altmeister des Rubâ'îs nachgeeifert, und zwar mit glänzendstem Erfolge; unter denen, die wie er ausschließlich Vierzeilen gedichtet, ragen vor allem zwei Persönlichkeiten hervor, die im schroffsten Gegensatz zu einander stehen, 'Omar Chajjâm (gestorben 1123, A. H. 517) und Bâbâ Afzal-uddîn Kâschî (gestorben 1307, A. H. 707). Letzterer, der auch eine Reihe von Prosaschriften theosophischen und metaphysischen Charakters verfaßt, so das Dschâwidânnâma oder Buch der Ewigkeit, über Selbsterkenntniß und den Ursprung und das Ende aller Dinge, das 'Araznâma oder Unterschied des Zufälligen vom Wesenhaften, das Madâridsch-ulkamâl oder die Stufengrade der Vollkommenheit, und andere mehr, folgt in seinen Rubâ'îs getreu dem Vorbilde des großen Abû Sa'îd und singt wie dieser als echter Çûfî in schwungvollen Rhythmen die Feier der göttlichen Liebe. Ganz anders steht es um 'Omar Chajjâm, des Zeltmachers Sohn aus Nischâpûr, der sich als Mathematiker, Astronom, Freidenker und Epigrammatist gleich großen Ruhm erworben. Er war ein Schulgenosse des später so berühmt gewordenen Vezirs der Seldschucken-Sultane Alp Arslan und Malikschâh, Nizâm-ulmulk aus Tûs, und des nicht minder berühmten, oder richtiger, berüchtigten Hasan Ibn Çabbâh, des nachmaligen Gründers der isma'ilitischen Sekte der Assassinen. Seine Hauptstudien bildeten Mathematik und Astronomie, denen er sich, durch Nizâm-ulmulks Güte gegen Nahrungssorgen sicher gestellt, frei und ungehindert hingeben konnte, und bald trat er durch die Veröffentlichung seiner bis auf den heutigen Tag mustergültigen arabischen Werke über

Algebra, Kubikwurzeln und schwierige Stellen im Euklid in die Reihe der bedeutendsten morgenländischen Gelehrten aller Zeiten. Sultan Dschalâl-uddîn Malikschâh berief ihn 1074 (A. H. 467) an seinen Hof nach Marw, um mit seiner Hülfe zwei lang-gehegte Lieblingspläne zur Ausführung zu bringen, eine Neu-bearbeitung der astronomischen Tabellen und eine durchgreifende Kalenderreform. ʿOmar bewährte sich auch hier als Meister; beide Arbeiten gediehen zu günstigem Abschluß und erhielten ihre höchste Weihe durch die Einführung einer neuen Zeitrechnung, der sogenannten Dschalâlî-Aera, die mit dem 15. März 1079 (A. H. 471) ihren Anfang nahm. Inmitten all dieser auf-reibenden wissenschaftlichen Thätigkeit fand ʿOmar noch Muße genug, auch dem poetischen Genius, der in ihm wohnte, vollauf genüge zu thun und sich in kurzer Frist einen Dichterruhm zu erringen, vor dem selbst sein Gelehrtenruf in den Hintergrund treten mußte. Etwa 500 Rubâʿîs sind es, in denen er den ganzen aufgehäuften Schatz seiner Welt- und Menschenkenntniß niedergelegt hat, und wenn auch einzelne darunter von echt çûfischem Geiste durchweht sind, so tragen doch bei weitem die meisten — und diese sind auch zugleich die künstlerisch vollen-detsten — ein völlig verschiedenes Gepräge zur Schau. Man kann sie mit Recht das Andachtsbuch eines radikalen Freigeistes nennen, denn wie sie auf der einen Seite mit den scharfen Waffen der Satire gegen die engherzige Frömmelei und den fanatischen Eifer der ʿUlamâs oder orthodoxen Theologen des Islams zu Felde ziehen, so überschütten sie auf der anderen Seite mit der Lauge schadenfrohen Spottes auch den schein-heiligen oder vor Verzückung außer sich gerathenen Mystiker, und das ganze sprachliche Rüstzeug des Çûfî dient dem genialen ʿOmar, gerade so wie dem drei Jahrhunderte später blühenden Hâfiz, nur dazu, den Çûfismus selbst, besonders in seinen krankhaften Auswüchsen, lächerlich zu machen. Man hat ihn

daher oft als den Voltaire des Morgenlandes bezeichnet, und soweit es sich um glänzende Sprache, bestechenden Witz, beißende Ironie und ein warmes Mitgefühl mit der ganzen leidenden Menschheit handelt, ist der Vergleich auch wirklich zutreffend, weiter aber nicht. *Voltaire* hat nichts geschrieben, was sich mit *'Omar's* glühenden Rapsodien zum Preis des Weins, der Liebe und des Vollgenusses irdischer Freuden, oder mit seinen tiefinnersten Herzensergüssen messen kann, in denen sich Zartheit des Gefühls mit sinniger Gedankenanmuth und kerniger Lebensweisheit paart. Ein paar Epigramme, die vorwiegend den beiden letztgenannten Gattungen angehören, mögen hier ihre Stelle finden.

Nicht das *Morgen* ist's, das hülfreich deinem *Heute* Glück bescheert,
Durch das Grübeln um das *Morgen* wird die Galle nur genährt;
Laß nicht unbenutzt das *Heute*, ist dein Herz nicht ganz verkehrt,
Denn was sonst noch bleibt vom Leben ist nicht einen Heller werth.

Weh' dem Herzen, doppelt wehe, das in Flammen nie entbrannt,
Nie der Herz-Entzünd'rin *Liebe* heiße Leidenschaft empfand;
So verloren ist kein Tag wohl, als der eine letzte dir,
Da du scheiden mußt von hinnen und nicht fühlst der Liebe Hand.

Ach, wie schön, wenn Neujahrslüfte* Rosen wehn um's Angesicht,
Ach, wie schön, wenn süße Wangen des Jasmines Blüth' umflicht!
Doch gefallen will mir's nimmer, sprichst du von Vergangnem mir,
Fröhlich sei und laß das *Gestern* — strahlt das *Heut* doch hell und licht!

Zum Beginn gleich wollt' ergründen, strebend über Himmel fort,
Tafel, Schreibrohr,** Paradies ich und der Hölle Marterort.
Da mit wohlverständ'gem Sinne sprach mein Meister dieses Wort:
Rohr und Tafel, Höll und Eden — sie sind *in dir*, such' sie dort!

* Das persische Neujahr fällt bekanntlich auf die Frühlings-Tag- und Nachtgleiche.
** Die wohlbewahrte Tafel, auf der Gott mit dem Schreibrohr vor Anbeginn der Welt alle Geschicke niedergeschrieben.

Digitized by Google

Dann erst, wenn des Athmens ledig, du beginnst die Wanderschaft,
Schaust du die Mysterien Gottes frei von jeders Schleiers Haft.
Nicht, von wannen du gekommen, weißt du — sei drum frohgelaunt;
Nicht, wohin du gehn wirst, weißt du — schlürfe drum den Rebensaft!

Pfeilschnell, wie der Sturm durch's Blachfeld, pfeilschnell, wie im Strom die Wogen,
Ist der Lebenstage einer wieder mir dahingezogen.
Aber um zwei Tage dennoch hab' ich nie des Grams gepflogen,
Um den Tag, der fern noch weilet, und um den, der schon verflogen.

Weil du viel gesündigt, 'Omar, giebst du solchem Leid dich hin?
Immerdar am Grame zehren, bringt dir das wohl je Gewinn?
Wer sich nie der Sünd' beflissen, dem wird Gnade nie zu theil,
Gnade folgt allein der Sünde, hat dein Grämen also Sinn?

Wein — der flüssige Rubin ist's, und der Humpen ist sein Schacht,
Körper ist des Bechers Höhlung, drin sein Saft als Seele wacht;
Und das Glas dort, das krystall'ne, das vom Trunke rosig lacht,
Eine Thräne ist's, drin Herzblut niederträufelt heimlich sacht!

Während so die mystische Poesie ihren Triumphzug durch die persische Literatur anzutreten begonnen, war auch ihre Schwester, die Lehrdichtung, in ihrer Entwickelung keineswegs zurückgeblieben. Noch zu Firdausîs Lebzeiten ward der Mann geboren, der berufen war, seinem Volke die beiden ersten ethisch-didaktischen Mathnawîs zu schenken, Nâçir bin Chusrau, ein so merkwürdiger und eigenartiger Charakter, wie er selbst in dem an Seltsamkeiten reichen Morgenlande zu den außergewöhnlichen Erscheinungen gehört. Erst in der allerneuesten Zeit ist es europäischer Forschung gelungen, aus dem Wust legendenhaften Wunderkrams, mit dem die orientalischen Biographen die Person dieses Dichters umgeben, ein einigermaßen klares Bild seines an Wechselfällen reichen Lebens und seiner religiös-philosophischen Anschauungen zu entwickeln. Er war in Qubâdijân bei Balch in Chorâsân 1004 (A. H. 394) geboren und

wurde, wie sich aus den zerstreuten Andeutungen in seinen Gedichten ergiebt, als orthodoxer Sunnit erzogen. Ein unstillbarer Drang nach höherer Erkenntniß trieb ihn früh zum eifrigen Studium der Naturwissenschaften, der Medicin, Mathematik, Astronomie, der Musik und der griechischen Philosophie. Daneben machte er sich mit Koranexegese und Traditionslehre, sowie mit manchen anderen im Orient verbreiteten Religionssystemen, dem Christenthum, dem Parsismus, der Lehre der Manichäer und Sabäer vertraut und erwarb sich umfassende Kenntnisse im Arabischen, Türkischen, Griechischen und verschiedenen Sprachen Indiens. Aber alle diese Wissensschätze ließen ihn kalt und unbefriedigt; sein Geist, der unablässig danach strebte, den Urgrund alles Seins zu erforschen und den rechten Pfad zum Verständniß Gottes und seines Verhältnisses zur Welt aufzuspüren, konnte sich nicht mit dem blinden Autoritätsglauben, den unfruchtbaren Argumenten abspeisen lassen, die ihm die verschiedenen Religions- und Philosophenschulen statt wirklicher Beweise boten, und da auch sein eigenes Grübeln diese höchsten Fragen der Menschheit nicht zu lösen vermochte, so stürzte er sich, von Ekel über die Nichtigkeit aller irdischen Erkenntniß erfaßt, wie Faust in den Strudel der Welt, in Sinnenlust und Weinestrunkenheit. Umsonst! weder im Taumelkelch ungezügelter Freuden, noch in der Anschauung fremder Länder, Sitten und Geistesrichtungen, zu deren Behufe er Reisen bis nach Indien, nach Multân und Lahore, unternahm, fand er die gesuchte Offenbarung; die Pforte jenes Geisterreiches, in dem er alle Geheimnisse des Schöpfers und der Schöpfung schleierlos zu schauen gehofft, blieben ihm verschlossen. In diesem Zustand bitterer Enttäuschung und wachsender Verzweiflung kam ihm plötzlich wie eine göttliche Eingebung der Gedanke, sich noch einmal der Leitung des Korans anzuvertrauen, allen weltlichen Freuden zu entsagen und an den heiligsten aller moslimischen Andachtsstätten die innere Befriedigung zu

suchen, den letzten Versuch zu wagen, ob nicht doch noch auf orthodoxem Wege das ihm dunkel vorschwebende Ziel zu erreichen sei. So rüstete er sich denn im Jahre 1045 (A. H. 437) — er war zu jener Zeit Finanz- und Steuersekretär in Diensten des Seldschuckenemîrs Dschakarbeg, des Bruders von Sultan Toghrulbeg, in Marw — zu einer Pilgerfahrt nach Mecka und Medina, die ihn volle sieben Jahre in Anspruch nahm und ihm einen so tiefen Einblick in alle Verhältnisse der moslimischen Welt in Persien, Arabien, Syrien, Palästina und Aegypten gewähren sollte, wie er wenigen seiner Zeitgenossen gegönnt war. Er hat diese hochinteressante Fahrt in seinem Safarnâma in fesselndster Weise beschrieben und uns damit ein Werk hinterlassen, das in der Reiseliteratur der Welt für immer einen ehrenvollen Platz einnehmen wird und z. B. in den Abschnitten, die von Palästina und ganz besonders von Jerusalem handeln, selbst noch für unsere heutigen archäologischen Forschungen im heiligen Land beachtenswerthe Fingerzeige enthält. Freilich war das Resultat für Nâçir ein ganz anderes, als er erwartet; besuchte er Mecka auch viermal und erfüllte gewissenhaft alle Pflichten eines Pilgrims, so ward doch der schwarze Stein der Ka'bah zu keinem Stein der Weisen für ihn; im Gegentheil, die äußeren, jedes tieferen Gehaltes ermangelnden Ceremonien machten ihm nur um so mehr die Leere seines Herzens fühlbar, mehr denn je sehnte er sich nach einem Gedankenaustausch mit wahrhaft erleuchteten Geistern, und diese fand er endlich — seltsam genug für unsere Begriffe, aber ganz im Einklang mit der eigenthümlichen Gedankenrichtung Nâçirs, den Nöldeke treffend einen „frommen Skeptiker" nennt — in der schî'itischen Sekte der Isma'iliten oder Bâtinîs, in der mit allen Reizen der Natur und Kunst geschmückten Hauptstadt Aegyptens, wo er auch, allen Anzeichen nach, sein erstes großes Lehrgedicht, das Rûschanâ'inâma oder Buch der Erleuchtung

um 1049 (A. H. 440) in seinen Hauptzügen niedergeschrieben hat. Cairo, das Nâçir so enthusiastisch in seinem Safarnâma beschreibt, war die Residenz des Fâtimidensultans Mustançir-billâh, des geistlichen wie des politischen Hauptes der ʿAliden und Schutzherrn der Schîʿah, der gerade damals einen erbitterten Kampf gegen den Chalifen von Baghdâd und den Seldschucken Toghrulbeg, den Hauptvertreter der sunnitischen Lehre, führte und den Zenith seiner Macht erklommen hatte, denn Syrien, Hidschâz, Nordafrika und Sicilien gehorchten seinem Scepter, und Wohlstand, Ruhe und Sicherheit herrschten durch ganz Aegypten. Welchen Eindruck die Mysterien des ismaʿilitischen Geheimbundes, der sich in der Lehre von der Einheit Gottes, von Allverstand und Allseele, von Paradies und Hölle als Sinnbildern der zur höchsten Vollkommenheit gelangten menschlichen Seele einerseits und ihrer Unwissenheit und Entfremdung von Gott andererseits, von dem Unterschied zwischen Tanzîl und Ta'wîl, d. h. der wörtlichen Erklärung des Korans und der allegorischen Interpretation desselben, vielfach mit den Anschauungen der „lauteren Brüder" und selbst mit denen des Çûfismus deckt, auf Nâçir gemacht und wie sie ihn unwiderstehlich in ihren Zauberkreis gezogen, davon steht freilich im Safarnâma nichts, das wird uns erst aus seinen poetischen Werken offenbar, so aus den folgenden Versen einer seiner größten Qaçiden:

Wenn nur Gott es will, so öffnet er die Pforte des Erbarmens,
Dann gelingt, was erst unmöglich schien, und leicht wird dann, was schwer.
Und so nahte eines Tages ich dem Thore einer Stadt mich,
Der die Himmelskreise alle dienten und der Sterne Heer;
Einer Stadt, die ganz nur Garten war voll Rosen und Cypressen,
Rosig schimmerten die Wände — Bäume deckten rings den Grund;
Buntgestickt war ihr Gefilde wie Brokat; ihr Wasser strömte,
Reinem Honig gleich, als sei es mit dem Kautharquell* im Bund.
Eine Sphäre war's, die einzig Edelsinn als Gast beherbergt,

* Der Paradiesesquelle nach dem Koran.

Und ein Hain, drin auf zum Himmel der Verstand als Pinie strebt
Eine Stadt, drin alle Weisen sich in goldgestickte Seide
Kleiden, die kein Weib gesponnen, keine Männerhand gewebt;
Eine Stadt, bei deren Anblick, als ich eintrat, der Verstand mir
Zurief: „Stille dein Begehren hier und rast' an diesem Platz!"
Und ich schritt zum Pförtner, legte deutlich dar ihm meine Worte,
Und er sprach: „Die Sorge banne — voll Juwelen ist dein Schatz.
Dies hier ist das große Weltmeer, hier nur wirst du Perlen finden,
Die des Vollgewichts sich rühmen, hier nur Wasser, klar und rein.
Dies hier ist die höchste Sphäre, weisheitssternbesä't, ja mehr noch,
Voll von holden Schönheitsbildern zeigt sich hier dir Edens Hain!"

Und aus einem der letzten Kapitel des Rûschanâ'inâma:

Ich schaute eine Welt, in Glanz gebadet,
Drin eine Schar von Geistern, gottbegnadet,
Die ganz vom Erdenschmutze sich befreit,
Die Seele voll der Herzenswelt geweiht,
Der Elemente Fesseln sich entrungen,
Von Banden frei, aus Kerkerhaft entsprungen!
So sprach ich drum zur weisen Geisterschar:
„Erlesne ihr, die jeder Bürde baar,
Wie kam's, daß ihr Unsterblichkeit gewonnen,
Daß ganz ihr der Vergänglichkeit entronnen?
So staubentäußert und in Licht getaucht,
So nachtentrückt und morgenfrisch umhaucht?"
Und nun enthüllten sie der Dinge Lage
Und gaben Antwort mir auf jede Frage.
„Hinein ins ew'ge Jenseits schritten wir,
Das Band der ird'schen Welt durchschnitten wir;
Nun wissen wir, daß ihr's an Werth gebricht,
Und wer sie liebt, verletzt des Herzens Pflicht.
Für jede eitle Lust, die dort wir trieben,
Sind manches Jahr im Finstern wir geblieben.
So sprechen wir — doch du, du giebst nicht Acht,
Noch bist du nicht vom Thorheitsschlaf erwacht."
Als der Verzückung sich mein Geist entwunden,
Da sah ich klar — da war mein Wahn verschwunden.
In's Herz zog Einsicht mir — hervor brach hell
Des geist'gen Daseins hundertfacher Quell. —

Nach sieben Jahren kehrte Nâçir als Dâ'i oder Missionär des neuen Glaubens in seine Heimath Chorâsân zurück, aber

schon nach wenigen Jahren, etwa um 1060, zwang ihn sunnitische Verfolgungssucht zur Flucht, und nach langem Umherirren fand er endlich eine sichere Zuflucht in Jumgân in den Bergen von Badachschân, wo er als Einsiedler die letzten Jahrzehnte seines Lebens (er starb 1088, A. H. 481) verbrachte und eine Schar treuer Anhänger um sich sammelte, die sogenannte Sekte der Nâçirijjah, die noch manchen nachfolgenden Geschlechtern die Lehren ihres Meisters übermittelt hat. Dort im unwegsamen Gebirg hat er wahrscheinlich auch das Rûschanâ'inâma neu überarbeitet, das in seinem Inhalt diesem eng verwandte Sa'âdatnâma oder Buch der Glückseligkeit geschrieben, den größeren Theil seines umfangreichen, fast ganz aus Qaçiden bestehenden Dîwâns und manche andere Werke verfaßt, so das erst kürzlich aufgefundene Zâd-ulmusâfirîn oder Wegkost der Gotteswaller, in dem er seine ganzen religiösen und philosophischen Ideen niedergelegt hat. Das Rûschanâ'inâma zerfällt in zwei Theile, einen metaphysischen, der auf aristotelisch-neuplatonischer Grundlage eine mit schi'itischen, speziell isma'ilitischen und nicht selten çûfischen Anschauungen gemischte Kosmographie aufbaut, und einen ethischen, der eine reiche Fülle praktischer Weisheitslehren und tiefsinniger Gedanken über die guten und schlechten Eigenschaften des Menschen, über die Nothwendigkeit, falsche Freunde und thörichte Gesellen zu meiden, über die trügerischen Reize der Welt und die Fallstricke eines ehrgeizigen Strebens nach eitlem Rang und Reichthum enthält. Aehnliche Ideen, nur weit schärfer ausgedrückt, finden sich im Sa'âdatnâma, in dem sich Nâçir für die erlittenen Verfolgungen durch heftige Angriffe auf die Fürsten und Großen des Reiches rächt, und ebenso in den zahlreichen Qaçiden, die meistens dem Preise 'Alîs und seiner Nachkommen, besonders Mustançirs, gewidmet sind, daneben aber die Verderbtheit und Scheinheiligkeit der vornehmen Gesellschaft und der feilen

Höflinge von Chorâsân unnachsichtlich geißeln. Ein paar Blüthen aus Nâçirs Weisheitsgarten sind die folgenden:

Was pochst du auf die kurze Erdenzeit?
Bist doch kein Kind mehr — laß das Spiel bei Seit!
Schon Bess're sah als dich der Lauf der Zeiten,
Ließ Schlecht're schon an sich vorüberschreiten,
Entriß den Reichen seiner Thätigkeit
Und setzt' ein Ziel des Armen Sorg' und Leid.
Der zehrt vom Schatz, und Jener hat die Plage;
Leg wohl dies Wort auf des Verstandes Wage.
Auch Schätze schwinden, und das Leid allein
Verbleibt der Seel', erbarmt sich Gott nicht dein.
Wer Gaben hier vertheilt, wird dort beschenkt,
Dort mäht nur der, der hier an's Säen denkt.
Nur dem, der thätig wirkt, ist Lohn beschieden,
Nie wird dir Lohn, bist thatlos du hienieden.
Drum auf, der Thorheit Schlaf dich zu entraffen,
Sieh, was du bist, und was es gilt zu schaffen!
Willst Wind und Well' du deinen Bau vertrau'n,
Noch nie gelang's, auf Well' und Wind zu bau'n.
Du gehst ja hier nur durch in flücht'ger Weise,
Drum sieh, was heim du bringst von deiner Reise.

Ersteigt Saturn er auch — für echte Männer
Steckt doch im Brunnen tief der schlechte Wicht.
Ich will sein Gast nicht sein — er krümmt den Rücken
Des Gastfreunds ja, denn Dank heischt er als Pflicht.
Und ob sein Schatz auch Perlen und Juwelen,
Die Perle meiner Seele ist das Wort.
Ist endlos Gold in seiner Mine, hütet
Der edlen Rede Gold mein Herzenshort.
Ist auch sein Thron und Schloß aus Gold und Silber,
Mein Thron ist Wissen, Glauben ist mein Schloß.
An Ehre reich und brotlos sein, ist besser,
Als Brot zu betteln von gemeinem Troß!

Grundstoff alles Guten, Urquell alles Edlen ist die Wahrheit;
Aller Orten, wo sie weilet, Edles ruft sie da in's Sein.
Daß dein Herz dir sehend werde wie dein Auge, übe Wahrheit,
Denn es setzt ein zweites Auge Wahrheit deinem Herzen ein!

Im gleichen Jahre mit Nâçir und nur zwei Jahre jünger, als dieser, starb der große Scheich 'Abdallâh Ançâri aus Harât (1006—1088, A. H. 396—481), der durch seine Munâdschât oder Anrufungen an die Gottheit, durch verschiedene theosophische Abhandlungen, durch einen halb mystisch, halb didaktisch gehaltenen Roman über Jûsuf und Zalichâ (die erste Bearbeitung dieses Stoffes nach Firdausî) unter dem Titel Anîs-ulmurîdîn u Schams-ulmadschâlis (der Gefährte der Jünger auf dem Heilswege und die Sonne der pantheistischen Gemeinden), sowie durch eine auf arabischen Quellen fußende Sammlung von Lebensbeschreibungen berühmter Çûfîs, die selbst wiederum dem späteren Dichter Dschâmî die Grundlage zur Abfassung seines gleichen Zwecken dienenden, aber natürlich viel umfassenderen Werkes, der Nafahât-uluns oder Hauche der Vertraulichkeit geliefert (vollendet 1478, A. H. 883), sowohl zur allgemeineren Verbreitung çûfischer Lehren selbst, als auch noch ganz besonders zur engeren Verbindung von Mystik und Didaktik bedeutend beigetragen. Völlig verschmolzen erscheinen diese beiden Dichtungsgattungen zum ersten Male in Sanâ'îs großem Mathnawî Hadîqat-ulhaqîqah u Scharî'at-uttarîqah (der Garten der Wahrheit und das Gesetz des mystischen Weges), dem ältesten, 1131 (A. H. 525) verfaßten, poetischen Textbuche des persischen Çûfismus, dem aber schon etwa 60 Jahre früher 'Alî bin 'Uthmân aldschullâbî alhudschwîrîs Kaschf-ulmahdschûb oder die Enthüllung des Verschleierten als prosaischer Leitfaden voraufgegangen war. 'Abdulmadschd Madschdûd bin Adam, bekannt unter dem Namen Hakîm Sanâ'î, war aus Ghazna gebürtig und blühte unter den Ghaznawidensultanen Ibrâhîm, einem Enkel des großen Mahmûd (1059—1099, A. H. 451—492), und seinen Nachfolgern Mas'ûd III. (1099—1114) und Bahrâmschâh, der nach erbitterten Familien-

kämpfen endlich 1118 (A. H. 512) den Thron seiner Väter bestieg und nach einer langen und glücklichen Regierung 1152 (A. H. 547) starb. Gleich den meisten seiner dichterischen Zeitgenossen, Mas'ûd bin Sa'd bin Salmân (gestorben 1131), Hasan aus Ghazna (gestorben 1179) und seinem eigenen Lehrer 'Uthmân Muchtârî (gestorben 1149 oder 1159), vor denen er sich nur durch einen höheren Grad von Gelehrsamkeit und Frömmigkeit auszeichnete, widmete er seine poetische Kraft eine geraume Zeit ausschließlich dem Preise des Herrschers und der höchsten Würdenträger des Reiches. Als er aber eines Tages auf dem Wege zum Palaste Ibrâhîms, dem er eine schmeichelhafte Qaçîde überreichen wollte, von einem halbnärrischen Spaßmacher wegen seiner Blindheit gehänselt wurde, die ihn trotz alles Wissens so sehr die Absicht des Schöpfers mit ihm verkennen lasse, daß er sich zum blosen Lobhudler von Fürsten, d. h. von schwachen Sterblichen wie er selber, erniedrige, da traf ihn dieser beißende Spott so tief ins Herz, daß er von Stund an entschlossen der ebenso einträglichen wie gefahrvollen Laufbahn eines Hofdichters den Rücken kehrte, sich von der Welt zurückzog und nach vollbrachter Pilgerfahrt ein zwischen Askese und Ekstase getheiltes Dasein führte. Vierzig Jahre lebte er so in selbstgewählter Armuth und Zurückgezogenheit, und kein noch so glänzendes Anerbieten von Seiten des Sultans — Bahrâmschâh wollte ihm sogar seine eigene Schwester zum Weibe geben — konnte ihn seinem strengen Gelübde untreu machen. Die einzige Form, in der er seinen Dank für die fürstliche Gnade abzustatten und zugleich den Jüngern der pantheistischen Lehre einen Wegweiser fürs Leben mitzugeben vermochte, waren seine mystisch-didaktischen Dichtungen, vor allen der schon genannte „Garten der Wahrheit", dessen zehn Gesänge von der Einheit Gottes, dem göttlichen Wort, der Vorzüglichkeit des Propheten, von Vernunft, Wissen, Glauben und Liebe, von der menschlichen Seele,

von dem unversöhnlichen Widerstreit zwischen der Sorge um irdischen Tand und der Erfüllung höherer Pflichten, von den Sphären und Sternen als Sinnbildern einer himmelanstrebenden, in keine Schranken der Endlichkeit gebannten geistigen Erkenntniß, von Freund und Feind, von Weltentsagung und Herzenssammlung, kurzum von allem handeln, was das Gemüth des gotterleuchteten Çûfis bewegt. Durchwoben sind die einzelnen Kapitel dieses Gedichtes sowohl wie der kleineren, ähnliche Ideen feiernden Mathnawis Sanâ'is, des Tariq-i-Tahqiq oder Pfades der Wahrheit, des Sair-ul'ibâd-ilalma'âd oder der Wanderfahrt des Menschen zur ewigen Welt, das auch den Namen Kunûz-urrumûz (Schatzkammer der Geheimnisse) führt, des 'Ischqnâma oder Buches der Liebe, des 'Aqlnâma oder Buches des Verstandes, des Kârnâma oder Buches der That, und anderer mehr, mit zahlreichen moralischen Geschichten und Anekdoten, die den ernsten Fluß theosophischer Lehrsätze aufs angenehmste unterbrechen und ideale Theorien mit praktischer Nutzanwendung harmonisch verbinden. Dies Beispiel Sanâ'is (der wahrscheinlich um 1150, A. H. 545 starb) ist für die folgenden Dichter gleicher Richtung bis in die neueste Zeit hinein maßgebend geblieben, und ihre poetischen Erzeugnisse unterscheiden sich nur insofern von einander, als in den einen das mystische, in anderen wieder das ethische Element vorwiegend zur Geltung gebracht ist. Als Hauptvertreter der ersteren und daher als Çûfis vom reinsten Wasser erscheinen Farid-uddîn 'Attâr und sein unmittelbarer Nachfolger Dschalâl-uddîn Rûmî. Abû Hâmid Muhammad bin Muhammad bin Abî Bakr Ibrâhîm Farid-uddîn (die Edelperle der Religion), der ursprünglich dem Geschäft eines 'Attâr oder Gewürzkrämers obgelegen und sich danach seinen Dichternamen gewählt, war 1119 (A. H. 513) zu Schâdijâch bei Nischâpûr geboren und fiel im Alter von 114 Mondjahren

1230 (A. H. 627) der Wuth der Mongolen zum Opfer. In diesem langen, weit über das gewöhnliche Maß hinausgehenden Leben, das er nach Aufgabe seines früheren Berufes ganz wie Sanâ'i strenger Enthaltsamkeit und frommen Betrachtungen über Gott und die göttliche Einheit geweiht, verfaßte er mehr denn dreißig umfangreiche Werke, von denen die hervorragenderen, zusammen mit dem oben besprochenen „Garten der Wahrheit" und dem unten folgenden „Mathnawi" Dschalâl-uddin Rûmis, gewissermaßen die kanonischen Bücher des persischen Mysticismus repräsentiren. Ein paar Sammlungen von Lebensbeschreibungen frommer Männer des Islams und hervorragender Çûfis, von denen uns aber nur eine, die Tadhkirat-ulaulijâ (Biographien der Heiligen) erhalten ist, sowie die unter verschiedenen Titeln vereinigten lyrischen und epigrammatischen Gedichte abgerechnet, sind sie sämmtlich nach dem Vorgange Nâçir bin Chusraus und Sanâ'is in doppeltgereimten Versen abgefaßt und üben auf Jeden, der sich für die Entwickelung der persischen Mystik interessirt, mehr noch als durch ihren dichterischen Gehalt dadurch einen fesselnden Reiz aus, daß sich in ihnen ein entschiedener Fortschritt, eine bedeutsame Wandlung in der Auffassung pantheistischer Lehren offenbart. Von der Scharî'ah, der äußeren Werkheiligkeit, ist nur noch in einem einzigen, noch dazu ziemlich kurzen Gedichte, dem Kanz-ulhaqâ'iq oder Schatz der Wahrheiten, die Rede; dagegen sind an Stelle der übrigen drei Stufengrade der eigentlichen Theosophie deren sieben getreten, die als eine Art Gegenbild zu den von Muhammad in der berühmten Nacht der Auffahrt durchlaufenen sieben Himmeln erscheinen und sich in ihren allgemeinen Umrissen — ein ganz klares Bild gewinnt man leider nicht — folgendermaßen darstellen: 1. Talab oder das Suchen, bei dem man, losgelöst von allem ringsumher, unabläßig nach dem Ozean der Unermeßlichkeit hinstreben und zum unendlichen

Wesen sich hindurcharbeiten muß, ohne einen Augenblick anzuhalten oder unthätig zu sein; 2. ʿIschq oder die Liebe, deren Feuer im Nu den aufsteigenden Rauch des Verstandes aufzehrt, bis der Çûfî selbst zur lodernden Flamme wird; 3. Maʿrifah oder die Erkenntniß, auf welcher Stufe man nicht mehr sich selbst, sondern nur Gott, und in jedem Atom das All sieht; 4. Istighnâ oder die Selbstgenügsamkeit, in der man nichts mehr begehrt oder erstrebt, und keine Spur von beiden Welten für den Çûfî übrig bleibt; 5. Tauhîd oder die Einheit, auch Tadschrîd und Tafrîd, Abstreifung und Isolirung genannt, wo alle Individuen sich in Wahrheit als ein einziges, untheilbares darstellen; 6. Hairat oder die Betäubung, in der die Seele kein Bewußtsein mehr hat, ob sie ist oder nicht ist; wo sie alles und sich selbst vergißt, 7. Faqr oder die Gottesbedürftigkeit und Fanâ, das schon früher erwähnte gänzliche Aufgehen und Aufhören in Gott. Unter den vielen Mathnawîs ʿAttârs, die sich mehr oder minder ausführlich mit der Deutung dieser Stufengrade beschäftigen, sind die bemerkenswertheren: Dschauhar-uzzât oder die Substanz des Wesens, mit einer Fortsetzung, dem Hailâdschnâma oder Buche des Lebenswassers, dessen Titel aber nur eine absichtliche Verdrehung von Hallâdschnâma ist, dem Buche des Mançûr Hallâdsch, des berühmten Çûfîs, der als Märtyrer seiner pantheistischen Weltanschauung 922 (A. H. 309) hingerichtet wurde und seitdem bei allen Mystikern als Offenbarer des göttlichen Wortes in höchstem Ansehen steht; Asrârnâma oder das Buch der Geheimnisse, und Asrârusch-schuhûd, die Geheimnisse der Ekstase; Ilâhinâma, oder das göttliche Buch, eine Sammlung trefflicher Parabeln; Waçlatnâma oder das Buch der Einigung mit Gott, eine Parabel größeren Umfanges, die zu zeigen bestimmt ist, wie weise Gott gehandelt, als er Adam aus dem Paradiese und von seinem Angesichte trieb und ihn so zwang, sich selbst und durch

sich selbst Gott und die Liebe zu Gott zu erkennen; Bulbulnâma, oder das Buch der Nachtigall, die in Liebe zur Rose entbrannt, wie der Mystiker zu Gott; Mazhar-ul'adschâ'ib, oder die Schaubühne der Wunder; Uschturnâma oder das Buch des Kameeles, das als Reitthier des Meckapilgers, in seiner Sehnsucht nach dem Ende der Reise und dem Anblick der Ka'bah, in geistvoller Weise als Symbol der nach Gott verlangenden, nach seiner Liebe dürstenden menschlichen Seele aufgefaßt ist; Lisânulghaib, oder die Zunge der unsichtbaren Welt, und Bîsarnâma oder das kopflose Buch, das von der Trunkenheit der mystischen Liebe singt. Aber alle diese oben genannten Dichtungen werden weit in den Schatten gestellt von zwei Mathnawîs, die den Ruhm 'Attârs durch alle islamischen Lande getragen, dem Pandnâma oder Buche des Rathes, einer wahren Schatzkammer ethischer Lebensregeln, die in dem Chijâtnâma, oder Durchgangsbuche, und dem Waçijjatnâma, oder der letztwilligen Verfügung, ihre Fortsetzung und Ergänzung findet, und dem Mantiq-uttair oder den Vögelgesprächen, dem vollendetsten Werke des Dichters, zu welchem die Haft Wâdî oder sieben Thäler eine kurze, aber stimmungsvolle Einleitung bilden. Der Inhalt dieser mit Erzählungen erbaulichen und beschaulichen Charakters reich durchwirkten Mantiq-uttair ist, kurz zusammengefaßt, folgender:

Die Vögel, die bisher in einer Republik gelebt, wünschen einen König zu erwählen, da ein Land ohne König einer Nacht ohne Mondlicht, einem tugendhaften Weibe ohne Gatten gleiche. Auf Antrag des Hudhud oder Wiedehopfes, der schon Salomo den Weg zur Königin von Saba gezeigt, wird der allweise Sîmurg oder Vogel Phönix, der auf dem fabelhaften Berge Kâf lebt, zum Herrscher auserkoren, dem nun die Vögel in feierlicher Gesandtschaft die Krone überbringen sollen. Aber die Gefahren des weiten Weges erscheinen so groß, daß die meisten

erschrocken davor zurückbeben und erst nach langem Zögern und ängstlichem Bedenken dem Beispiel der Wenigen folgen, die sich von Anfang an zur Fahrt bereit erklärt und bei dem Wiedehopf über das Wo und Wie unterrichtet haben. So brechen sie denn insgesammt auf und durchwandern unter unzähligen Mühen und Beschwerden die sieben Thäler, die zwischen ihnen und dem Berge Kâf liegen; aber ein Vogel nach dem anderen findet durch Hunger, Durst oder Ermüdung seinen Tod. Als sie endlich beim Sîmurg oder Phönix ankommen, sind sie bis auf dreißig zusammengeschmolzen. Da nun das Wort Sîmurg selber „dreißig Vögel" bedeutet, so springt die ungemein feinsinnige Allegorie dieses Gedichtes sofort in die Augen. Die Jünger der höheren Gnosis sind die Vögel, der Phönix ist Gott selbst, und die sieben Thäler sind die oben eingehender beschriebenen Stufengrade oder Stationen auf dem mystischen Wege, durch die sich aber nur die wenigen wirklich berufenen Çûfîs hindurchzuarbeiten vermögen, um endlich in den Schoß der Gottheit zurückzusinken, mit der sie von Ewigkeit her eins gewesen.

Einen noch höheren Triumph feierte die mystische Poesie in Muhammad bin Muhammad bin Husain, gewöhnlich Maulânâ Dschalâl-uddîn Rûmî genannt, der an Tiefe der Auffassung wie an Schwung und Hoheit der Sprache alle Dichter des Orients übertrifft. Geboren am 30. September 1207 (A. H. 604) zu Balch in Chorâsân, wo seine Familie seit undenklichen Zeiten in Wohlstand und allgemeiner Verehrung gelebt, mußte er schon im fünften Jahre seines Lebens mit seinem Vater Bahâ-uddîn Walad, der durch seinen Gelehrtenruf und seine freimüthige Beredsamkeit die Eifersucht des Sultans wachgerufen, sein Heimathland verlassen und ein unstätes Wanderleben beginnen, das ihn zuerst nach Malatia, dann nach dem armenischen Erzindschân und zuletzt nach Larinda in Kleinasien—Rûm, wie es die Orientalen

nennen, woher denn auch des Dichters Beiname Rûmî stammt — führte, wo sein Vater Leiter einer höheren Lehranstalt wurde. Hier erreichte der junge Dschalâl-uddîn (Glanz der Religion), der schon als Knabe eine außergewöhnliche geistige Begabung gezeigt, oft ganze Tage in Visionen und schwärmerischer Verzückung verbracht und seither unter der sorgfältigen Erziehung seines Vaters noch bedeutend an Weisheit und Frömmigkeit zugenommen, seine Mündigkeit, verheirathete sich und folgte bald darauf seinem Vater nach Ikonium, wohin derselbe durch den Sultan von Rûm, 'Alâ-uddîn Kaiqubâd berufen war. Nach Bahâ-uddîns Tode 1231 (A. H. 628) ging er auf einige Zeit zur Förderung seiner Studien nach Aleppo und Damaskus; da aber die positiven Wissenschaften, in denen er sich bisher geübt, seinen höherstrebenden Geist nicht länger zu befriedigen vermochten, wandte er sich, nach Ikonium zurückgekehrt, wo ihm nach und nach vier Lehrstühle übertragen wurden, voll Begeisterung dem Studium der mystischen Theosophie zu, zuerst unter Leitung Burhân-uddîn Husains aus Tirmidh, eines Schülers seines Vaters, und später unter der eines hochbegabten, aber excentrischen Wanderderwisches Schams-uddîn aus Tabrîz, der bald einen solchen Einfluß auf Dschalâl-uddîn auszuüben begann, daß der Letztere in allen seinen späteren Ghazelen den Namen dieses seines Lehrers und Freundes an Stelle seines eigenen Dichternamens setzte. Schams-uddîns herausforderndes und verletzendes Wesen erregte aber bald einen Sturm des Unwillens unter den Bewohnern von Ikonium, und bei einem Straßenauflauf, in dem auch Dschalâl-uddîns ältester Sohn 'Alâ-uddîn seinen Tod fand, wurde der unliebsame Derwisch verhaftet und wahrscheinlich in aller Eile hingerichtet; wenigstens hat ihn keiner wieder mit Augen gesehen. Ueber diesen doppelten Verlust des Freundes und Sohnes verfiel Dschalâl-uddîn in tiefe Schwermuth, aus der er sich nur durch den kühnen

Entschluß wieder aufzuraffen vermochte, zum Andenken der beiden Opfer der Volkswuth einen innerlich durch besonders glühende Gottesliebe, äußerlich durch ein bedeutungsvolles Trauergewand ausgezeichneten Derwischorden zu gründen — den Orden der Maulawîs (oder nach türkischer Aussprache Mewlewîs), der noch jetzt zahlreiche Klöster im türkischen Reiche besitzt und dessen Oberleitung sich sechs Jahrhunderte lang bis auf den heutigen Tag in der Familie Dschalâl-uddîns in Ikonium erhalten hat. Als wirksamstes Bindeglied für alle Genossen dieser eigenartigen Tafelrunde und zugleich als stärkstes Reizmittel zur ekstatischen Erregung der Geister erfand er den Samâ' oder mystischen Reigentanz, der als Abbild der kreisenden Bewegung der Sphären zugleich das Symbol für die durch die Schwingungen der göttlichen Liebe hervorgerufene kreisende Seelenbewegung sein sollte. Und wie die Jünger, die er um sich geschart, so wurde er selbst auch, ob er sich gleich schon längst zur Höhe çûfischer Vollkommenheit, zu einer strahlenden Sonne im reinen Aether des spirituellen Lebens emporgeschwungen, doch noch von einer neuen Herzensweihe durchdrungen, von einer noch reineren Flamme seelischer Entzückungen durchleuchtet. Und so flutheten denn von seinen Lippen jene mystischen Oden und Hymnen, die später in seinen über 30000 Verse zählenden Dîwânen gesammelt wurden, herrliche Blüthen esoterischer Lyrik, in denen er sich auf den Flügeln einer wahren, ungekünstelten Begeisterung über Erd' und Himmel, über Sonne, Mond und Sterne empor zum Thronsitz der göttlichen Allmacht, schwingt. Das Gleiche gilt von seinem Hauptwerke, dem Mathnawî oder geistigen Mathnawî (Mathnawî-i-ma'nawî), wie es gewöhnlich zum Unterschiede von den tausend anderen Mathnawîs der persischen Literatur genannt wird, einem aus etwa 26000 Doppelversen bestehenden didaktischen Gedichte, das noch jetzt das Handbuch aller Derwische vom Indus bis zum Bosperus bildet und von

ihnen dem Koran und der Sunna an Heiligkeit und Erhabenheit gleich geachtet wird. In sechs umfangreichen Büchern — das in der Bûlâqer Ausgabe mit türkischer Uebersetzung hinzugefügte siebente Buch ist eine Fälschung — enthält es eine unabsehbare Reihe von ethischen Sprüchen und theosophischen Betrachtungen, erläutert durch Erzählungen, die meistens mit höchster Feinheit zugespitzt sind, durch mystisch gedeutete Koranverse und Prophetenaussprüche, und der ganze Schatz der çûfischen Lehren ist hier mit einer Lebendigkeit und künstlerischen Vollendung zur Anschauung gebracht, daß selbst die oft ermüdende Wiederkehr gleicher oder ähnlicher Gedanken nicht allzuschwer ins Gewicht fällt. Die Hauptanregung zur Abfassung desselben war von des Dichters Lieblingsschüler Husâm-uddîn ausgegangen, der oft die Ordensbrüder Sanâ'is und Farîd-uddîn 'Attârs mystische Werke mit großem Genuß hatte lesen sehen und infolge dessen seinen Lehrer und Freund beredete, seiner çûfischen Gemeinde eine ähnliche, nur noch umfassendere und vertieftere Dichtung zu hinterlassen. Dschalâl-uddîn verwandte die ganzen ihm noch vom Himmel gegönnten Lebensjahre auf diese Riesenarbeit und starb im Bewußtsein treuerfüllter Pflicht kurz nach Abschluß des Mathnawî am 17. Dezember 1273 (A. H. 672). Ihm folgte als Haupt der Maulawîs zunächst Husâmuddîn, nach dessen Ableben 1284 Dschalâl-uddîns jüngerer und einzig überlebender Sohn Bahâ-uddîn Ahmad, gewöhnlich Sultan Walad genannt (gestorben 1312, A. H. 712), der sich ebenfalls durch zwei doppeltgereimte Gedichte mystischen Inhalts, das Mathnawî-i-Walad oder Buch des Sohnes, eine Art Kommentar zu seines Vaters Mathnawî mit werthvollen biographischen Angaben, und das Rabâbnâma oder Buch der Laute, einen Namen gemacht, zur Würde des Ordensmeisters erhoben wurde.

Was nun das geistige Charakterbild Dschalâl-uddîns

betrifft, so tritt uns aus jedem seiner Verse der vollendete, zu den letzten Zielen vorgeschrittene Mystiker entgegen, der mit den glühendsten Farben das Ringen um die göttliche Liebe feiert, die gleich dem Tod die Seele von allem Wust und Wahn befreit und nur dadurch dem nüchternen Verstandesmenschen so schrecklich erscheint, weil sie das Ich, die individuelle geistige Existenz vernichtet und im All, in der Gottheit aufgehen läßt. Muß doch jeder, der seine Seele der endlichen Wiedervereinigung mit Gott, aus dem sie geflossen, würdig machen will, unter der Leitung eines Pirs oder Meisters, dem er vom ersten Betreten des mystischen Pfades an bis zum letzten Ausgangspunkte unbedingten Gehorsam schuldig ist, gänzlich für alles Irdische absterben, allen Hoffnungen auf die Güter dieser Welt sowohl wie auf irgend einen Lohn im Jenseits entsagen, — denn beide Welten sind nur trügerische Bilder auf einer Wasserfläche, die jede neue Welle verwischt —, muß auf Stolz und Dünkel, Eigenliebe und Selbstsucht Verzicht leisten, muß, unbekümmert um den guten Ruf, die Achtung der Menschen, sonnengleich den echten Adel in sich tragen, muß sich kopfüber in die Ekstase stürzen und unablässig auf die Läuterung und Reinigung seines Herzens bedacht sein. Gott hat einen Spiegel geschaffen, in dem er sich selber beschaut, das ist das menschliche Herz, und wer den Rost dieses Herzens abfeilt, wird, vertraut mit dem reinen Geist der Wahrheit und bekleidet mit dem Festgewande ewiger Jugend, in diesem reinen Spiegel sich selbst und mithin auch Gott erblicken. Denn Gott und Welt sammt allem, was darin lebt und webt, sind eins; er ist der Urquell, und alle existirenden Dinge sind nur Bäche, die willenlos aus ihm entstehen und keine Dauer haben; er ist der große Ozean, und jedes Einzelwesen hienieden ist nur ein Tropfen aus diesem Meer der absoluten Einheit. Ueberrascht den Gottespilger, ehe er reif genug zur Rückkehr in dieses Einheitsmeer, der physische

Tod, der die Seele aus den Banden des Körpers gleich einem im Käfig gefangenen Vogel befreit, so kommt ihm die von unserem Dichter zuerst zum vollgültigen Lehrsatz der persischen Theosophie erhobene Seelenwanderung zur Hülfe; durch Stein, Pflanze, Thier, Mensch und Engel hindurch muß er sich zur Stufe der Vollendung emporschwingen. Da nun alle Individuen und Dinge unter sich und zusammen wieder mit Gott eins sind, so giebt es auch für den vorgeschrittenen Çûfî keinen Himmel und keine Hölle mehr; selbst der Unterschied zwischen gut und böse ist für ihn aufgehoben, da beide ja nur, gerade wie die wechselnden Glaubensformen, Erscheinungsweisen des einen, ewig gleichen Urseins sind. Freilich, an die gefährlichen und für das sittliche Bewußtsein eines Volkes geradezu verderblichen Folgerungen von der völligen Gleichgültigkeit der menschlichen Handlungen, von der Erlaubtheit irdischer Freuden und Genüsse in unumschränktem Maße und der Gesetzlichkeit aller, auch der schlechtesten Mittel, wie sie viele Derwische neuerer Zeit wirklich gezogen und so den idealen Pantheismus in krassen Materialismus umgewandelt haben, ist weder von Dschalâl-uddîn noch von Farîd-uddîn 'Attâr beim Ausbau ihrer Systeme jemals auch nur im geringsten gedacht worden. Im Gegentheil! gerade Dschalâl-uddîn betont mit ganz besonderer Schärfe die Nothwendigkeit des guten Handelns; nur durch edle Thaten kann des Lebens Summe Zinsen tragen, nur redliches Beginnen kann auf dem Marktplatz der irdischen Welt des Menschen Wohlstand fördern!

Dieser letzte Punkt ist vielleicht der einzige, in dem sich die Anschauungen des größten Mystikers mit denen des größten Moralisten und Didaktikers Persiens, des im Morgen- wie im Abendlande gleich gefeierten Sa'dî völlig decken, der sonst in bedeutsamem Gegensatze zu diesem seinem Zeitgenossen steht. Muscharrif-uddîn bin Muçlih-uddîn, der sich später zu

Ehren seines fürstlichen Gönners den Dichternamen Sa'di beilegte, wurde wahrscheinlich um 1184 (A. H. 580), also etwa 23 Jahre vor Dschalâl-uddîn, zu Schirâz geboren, wo sein Vater 'Abdallâh, ein Mann von gesundem Menschenverstande und werkthätiger Frömmigkeit, der schon früh seinem Sohne die goldene Lehre „thue gut und scheue Niemand" einprägte, im Dienste der turkomannischen Dynastie der Salghariden oder Atâbegs von Fârs stand. Der fünfte Herrscher dieses Hauses, Sa'd bin Zengî, der 1195 (A. H. 591) zur Regierung kam und eine besondere Zuneigung zu dem kleinen Muscharrif-uddîn faßte, gewährte demselben, nach dem frühen Tode seines Vaters, die Mittel, seine schon im kindlichen Alter begonnenen Studien an der berühmten Medreseh zu Baghdâd, der Nizâmijjah, fortzusetzen, und der künftige Sa'di verbrachte hier, einige Reisen, z. B. nach Kâschghar in Turkistân um 1210 (A. H. 606) abgerechnet, mehr denn 25 Jahre seines Lebens, seine Lehrjahre (ungefähr von 1196 bis 1224). Die angeborene Frische und Munterkeit seines Wesens ward wohl durch die ernsten theologischen Studien, denen er sich mit allem Eifer hingab, und die strenge Zucht, in der er gehalten wurde, für einige Zeit gewaltsam zurückgedrängt, aber der ihm innewohnende unbezwingliche Drang zur dichterischen Gestaltung seiner Gedanken und Phantasien bewahrte ihm die volle jugendliche Spannkraft, und manche seiner frühesten, in Baghdâd verfaßten Oden feiern in schwungvoller Sprache die Genüsse des Lebens und die Süßigkeit der Liebe. Nach Vollendung seiner dogmatischen Studien wandte er sich zunächst der Moralphilosophie und im weitern Verlauf den Lehren des Çûfismus zu, in die ihn der große Scheich Schihâb-uddîn 'Umar Suhrawardî (gestorben 1234, A. H. 632) einweihte. Als bei dem Mongoleneinfall 1223 sein Gönner Sa'd bin Zengî von dem siegreichen Herrscher von Kirmân des Thrones beraubt und

ganz Persien in ein trostloses Chaos gestürzt wurde, beschloß Sa'dî, angeekelt von dem wüsten Treiben in seinem Heimathlande, in die Fremde zu ziehen, und damit beginnt die zweite Periode seines Lebens, die Zeit seiner von 1224 bis ungefähr 1254 oder 1255 dauernden Wanderjahre. Ueber Balch, Ghazna und das Pandschâb ging er zunächst nach Gudscherât, verweilte dann einige Zeit in Delhi, lernte dort Hindûstânisch, das er ebenso wie seine in Baghdâd erworbenen arabischen Kenntnisse poetisch verwerthete (letztere in einer Reihe vorzüglicher arabischer Qaçîden), und schiffte sich zuletzt nach Jemen ein, von wo ihn seine Wanderlust weiter nach Abyssinien, dann zurück nach Arabien und endlich, nach erfüllter Wallfahrtspflicht, nach Syrien trieb. Damaskus und Baalbeck fesselten ihn eine geraume Zeit; an beiden Orten genoß er als weitberühmter Scheich einer allgemeinen Verehrung, die noch dadurch erhöht wurde, daß er sich, und zwar mit entschiedenem Glück, als Kanzelredner versuchte. Den Charakter seiner Predigten kennzeichnen am besten die fünf, in der zweiten Prosaabhandlung seiner gesammelten Werke vereinten Homilien religiös-çûfischen Charakters, über die Flüchtigkeit des irdischen Daseins, über Glauben und Gottesfurcht, über die Liebe zu Gott, über Ruhe in Gott, und über das Suchen nach Gott. Als er dann wieder einmal des Stadtlebens überdrüssig geworden war, zog er sich in die Wüste um Jerusalem zurück und führte dort das Leben eines wandernden Einsiedlers, aus dessen friedlichem Glück ihn aber die rauhe Wirklichkeit nur zu bald aufschrecken sollte. Auf einem seiner Streifzüge ward er von einer Abtheilung fränkischer Soldaten aus dem Heere der Kreuzfahrer ergriffen und als Gefangener nach Tripoli geschleppt, wo er in den Laufgräben der Festung harten Frohndienst thun und unsägliche Beschwerden erleiden mußte. Erst durch das Lösegeld eines reichen Freundes in Aleppo ward er aus dieser unerträglichen

Sklaverei befreit, dafür aber in ein anderes nicht minder hartes Sklavenjoch gespannt, nämlich in die unfreiwillige Ehe mit der zanksüchtigen Tochter dieses Freundes, der er nur durch eine schleunig geplante neue Reise zu entrinnen vermochte. Er lenkte seine Schritte zunächst nach Nordafrika, durchzog dann Kleinasien in seiner ganzen Länge und Breite und kehrte erst, als mehr denn siebzigjähriger Greis, um 1255 (A. H. 653) in seine unter der weisen Herrschaft des Atâbegs Abûbakr bin Sa'd, des Sohnes seines ehemaligen Gönners, wieder zu blühendem Wohlstand gelangte Vaterstadt Schîrâz zurück. Hier schlug er seinen Wohnsitz in einer kleinen Zelle außerhalb der Stadt, inmitten blühender Gärten, auf und widmete die letzten Decennien seines Lebens, seine eigentlichen Meisterjahre von 1255 bis 1291 (A. H. 653 bis 690) — er starb im Alter von 110 Mondjahren — einer ausgiebigen, mit religiösen Betrachtungen gepaarten dichterischen Thätigkeit, die nur zuweilen durch eine Pilgerfahrt nach Mecka unterbrochen wurde. Die ersten und zugleich bedeutsamsten Früchte seiner poetischen Muße in Schîrâz, in denen die reichen Erfahrungen seiner dreißigjährigen Wanderungen und seine im Verkehr mit Leuten aller Stände und aller Nationen gereifte Menschenkenntniß zur vollsten Geltung kamen, waren die zwei didaktischen Meisterwerke, denen er vor allen seinen unsterblichen Ruhm verdankt, der Bûstân oder Fruchtgarten (1257) und der Gulistân oder Rosengarten (1258), beide dem Atâbeg Abûbakr gewidmet und in der kurzen Frist von drei Jahren vollendet. Ersterer, der auch den Titel Sa'dînâma führt, ist ein Mathnawî in zehn Gesängen, das sich über die höchsten Fragen der Ethik und Theosophie verbreitet und wie die meisten Werke Sa'dîs in vielen Stellen von echt christlichem Geiste durchweht ist. Gerechtigkeit, Wohlthun, Liebe, Demuth, Gottergebenheit, Genügsamkeit, Geistesbildung, Dankbarkeit, Reue und ähnliche Leitgedanken sind die

Pfeiler, um die sich der ewig frische Epheu seiner praktischen Weisheitslehren, seiner geistvollen Erzählungen und reizenden Anekdoten in üppig wuchernden Ranken schlingt. Weniger gedankentief, aber reicher an treffendem Witz und von größerer Gefälligkeit und Abwechslung im Styl ist der aus gereimter Prosa und Versen gemischte und bei der großen Menge weitaus beliebtere Gulistân, der in acht Kapiteln von den Königen und dem Hofleben, von den Gesinnungen der Derwische, dem Werthe der Genügsamkeit, den Vortheilen des Stillschweigens, von Liebe und Jugend, Schwäche und Alter, dem Einflusse der Erziehung und den Regeln des Umganges handelt. Um aber die Lebensanschauungen Sa'dîs voll und ganz würdigen zu können, müssen auch seine übrigen, vorwiegend der didaktischen Lyrik angehörigen Dichtungen, die an Umfang den Bûstân und Gulistân fast um das Doppelte übertreffen, in gebührende Betrachtung gezogen werden. Zu diesen gehören 1. die schon oben erwähnten arabischen Qaçîden, die mit einer Elegie auf die Eroberung Baghdâds durch die Mongolen und den Untergang des letzten Chalifen Al-Musta'çim (1258, A. H. 656) beginnen; 2. die persischen Qaçîden, die theils panegyrischen, theils paränetischen Charakters sind; 3. die Marâthî oder Trauergedichte, von denen das erste den Tod des Atâbeg Abûbakr, das letzte noch einmal den tragischen Tod des letzten Chalifen besingt; 4. die Mulamma'ât oder Ghazelen mit abwechselnd arabischen und persischen Distichen, mehr durch Reimkünstelei als durch wirklichen poetischen Gehalt sich auszeichnend; 5. die ebenfalls ziemlich gekünstelten Tardschî'ât oder Refrainghazelen, elegischen Charakters, 23 an der Zahl, von denen jedes mit demselben Distichon schließt; 6. die eigentlichen Ghazelen oder Oden in vier getrennten Sammlungen, den Tajjibât oder lieblichen Gedichten, den Badâ'i' oder Gedichten von besonderer rhetorischer Feinheit, den Chawâtîm oder Siegelringen, d. h. kost-

baren Liedern, und den alten Ghazelen oder Gesängen aus des Dichters Jugendzeit; 7. die Çâhibijjah und Muqatta'ât, eine Art Fürstenspiegel in kurzen Sprüchen und Sinngedichten, die zusammen mit einer, in der jetzigen Anordnung der Gesammtwerke Sa'dîs von diesen getrennten Prosaabhandlung „Rath an die Könige" zu Nutz und Frommen des Çâhib-diwân oder ersten Ministers des Mongolenherrschers Hulâgû, Schams-uddîn Dschuwainî, verfaßt waren; und 8. die Rubâ'ijjât und Mufradât oder Vierzeilen und Zweizeilen.

Fehlt nun auch diesen kleineren Dichtungen Sa'dîs der hinreißende Zauber der Oden Dschalâl-uddîns, sind sie auch zu sehr mit ethischen Nutzanwendungen durchsetzt, um als reine Lyrik gelten zu können, so entbehren sie doch keineswegs jener feierlichen Würde des Vortrags und jener zum Herzen sprechenden Gemüthstiefe, wie sie nur wahrhaft großen Dichtern eigen sind. Wie in den beiden Hauptwerken Sa'dîs, so bekunden sich auch in ihnen ein hohes, gläubiges Gottvertrauen und eine aus innerster Seele strömende Frömmigkeit, eine willenlose Hingabe an den unabänderlichen Rathschluß Gottes und eine Verherrlichung seiner Größe und Allmacht, vor allem seines Waltens in der Natur, wenn diese ins Frühlingsgewand sich kleidet. Beständigkeit und Treue, Demuth, Gerechtigkeit, Wohlthun, Freigebigkeit, unbeugsame Wahrheitsliebe, echter Mannesstolz und ein mit echter Herzensgüte gepaartes treffliches Handeln gegenüber todter Werkheiligkeit werden fort und fort gepriesen, und allen Ständen und Berufsklassen goldene Worte der Weisheit, Lehre und Ermahnung zugerufen. Als Mystiker gehört Sa'dî einer sehr gemäßigten Richtung an und verwerthet, vielleicht das Kapitel über die „Liebe" im Bûstân und ein paar Qaçiden ausgenommen, die çûfischen Lehren nur insoweit, als sie den Menschen zu allem Guten, Wahren und Schönen anzuspornen geeignet sind. Von der völligen Gleichheit des Guten und

Bösen, von der Gleichgültigkeit menschlicher Achtung und Werthschätzung und ähnlichen Anschauungen findet sich bei unserem Dichter nichts — ihm gilt gerade der gute Name, der Nachruhm als das Höchste und Edelste, was der Mensch hier auf Erden sich erringen kann!

Diesen gemäßigten Anschauungen Sa'dîs ist es denn auch wohl hauptsächlich zuzuschreiben, daß bei der hochgehenden Strömung trunkener Ekstase und verzückter Schwärmerei, wie sie nun einmal in der persischen Dichtkunst herrschend geworden, der Bûstân und Gulistân, trotz ihrer großen Beliebtheit, nur in seltenen Fällen späteren Dichtern als Vorbild gedient haben. Seitenstücke zum Bûstân sind das Dastûrnâma oder Buch der Lebensregeln, von Nizârî aus Kûhistân, einem 1320 (A. H. 720) gestorbenen Freunde Sa'dîs; die Dahbâb oder zehn Kapitel, auch Tadschnîsât oder Analogien genannt, von Schams-uddîn Kâtibî aus Nîschâpûr (gestorben zwischen 1434 und 1436, A. H. 838 oder 839); 'Adl u Dschaur oder Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, von Qâzî Ichtijâr aus Turbat (verfaßt zwischen 1503 und 1506, A. H. 909 bis 911); das trotz seines mystisch anklingenden Titels rein ethische Gedicht Çifât-al'âschiqîn oder die Eigenschaften der Liebenden, von dem schon früher unter den Nachahmern von Nizâmîs Lailâ und Madschnûn genannten Hilâlî, und der Gulzâr oder Rosenflor von Hairatî aus Tûn (gestorben 1554, A. H. 961). An den Gulistân schließen sich als Werke ähnlicher Art der Bahâristân oder Frühlingsgarten (1487, A. H. 892) von Dschâmî, dem letzten großen persischen Dichter, und die beiden, den gleichen Titel „Nigâristân" oder Bildersaal führenden Sammlungen moralischer Erzählungen und Anekdoten von Mu'în-uddîn Dschuwainî (1335, A. H. 735) und Ahmad bin Sulaimân bin Kamâlpâschâ (1532 oder 1533, A. H. 939) an. Unabsehbar dagegen ist die Reihe mehr

oder minder glücklicher Nachahmungen, die Sanâ'îs, Farîd-uddîn 'Attârs und Dschalâl-uddîn Rûmîs theosophische Mathnawîs ins Leben gerufen haben. Sie sind theils poetische Darstellungen çûfischer Lehren, Handbücher des Pantheismus in gebundener Form, mit oder ohne Texterläuterung durch Erzählungen, theils vollständige Allegorien, mystische Epen mit fein zugespitzter Handlung und kunstvoller Charakterentwickelung. In die erstere Gattung fallen außer Nizâmîs schon früher genanntem Machzan-ulasrâr oder Magazin der Geheimnisse (1178 bis 1179, A. H. 574 bis 575), das 'Uschschâqnâma oder Buch der Liebenden, sowie die Lama'ât oder Funken von Fachr-uddîn 'Irâqî (gestorben zwischen 1287 und 1309, A. H. 686 und 709); das Zâd-ulmusâfirîn oder die Wegkost der Reisenden, sowie das Kanz-urrumûz oder der Schatz der Geheimnisse von Mîr Husaini Sâdât (gestorben 1318, A. H. 718); das Gulschan-i-Râz oder Rosenbeet des Geheimnisses, von Mahmûd Schabistarî (gestorben 1320, A. H. 720), eins der gefeiertsten Lehrgebäude des Çûfismus; Rukn-uddîn Auhadî Marâghîs Dschâm-i-Dscham oder der Becher des Dschamschîd (1133, A. H. 733); Qâsim-i-Anwârs Anîs-ul'ârifîn oder der Genosse der Erleuchteten (um 1376, A. H. 777 bis 778); Ibn 'Imâds Rauzat-ulmuhibbîn oder der Garten der Liebenden, und viele andere. Unter den mehr episch gehaltenen Werken der mystischen Schule ragen neben Husn u Dil oder Schönheit und Herz, einem reizenden allegorischen Roman Fattâhîs aus Nîschâpûr (gestorben 1448, A. H. 852), der in dem gleichnamigen Werke 'Abd-ulqâdir Bîdils 1684 (A. H. 1095) eine geschickte Neubearbeitung erfuhr; Ahlî Schîrâzîs Scham'u Parwâna oder Kerze und Lichtfalter (1489, A. H. 894), und verschiedenen Mathnawîs des großen Scheichs Bahâ-uddîn 'Âmilî Bahâ'î (gestorben 1621, A. H. 1030), wie Nân u Halwâ

oder Brot und Zuckerwerk, und Schir u Schakar oder Milch und Zucker, ganz besonders drei Verherrlichungen platonischer Liebe hervor, die unter der Hülle sentimentaler Jugendfreundschaft das unablässige Werben des Çûfi mit zarten, jeder Sinnlichkeit entkleideten Farben schildern: Muhammad 'Assâr Tabrîzîs Mihr u Muschtarî oder Sonne und Jupiter (1376, A. H. 778), Mahmûd 'Ârifîs Hâlnâma oder Gûi u Tschaugân, das Buch der Ekstase oder Ball und Schlägel (1438, A. H. 842), und des mehrfach erwähnten Hilâlî Schâh u Gadâ oder Schâh u. Darwisch, König und Derwisch. Dichterisch am bedeutendsten ist das letztgenannte Epos, dem eine Fülle trefflicher Naturschilderungen noch einen ganz eigenartigen, ewig frischen Reiz verleihen, wie das folgende etwas gekürzte Kapitel — „Beschreibung des Herbstes, Tod des Fürsten und Vermächtniß desselben an den Prinzen" bestätigen wird:

So fügt der Kreislauf es der Nächt' und Tage,
Daß stets dem Lenze folgt des Herbstes Plage;
Und niederwärts das gelbe Antlitz neigt
Das Grün, das bis zum Himmel sich verzweigt.
Genaht ist nun die Zeit auf's Neue schon
Des Blätterfalls — das grüne Heer entflohn —
Die Rose schwand — des Vogels Lied wird still,
Wem frommt sein Sang, da Niemand hören will?
Der Turteltaube Seufzer sind verklungen,
Die Lilie schweigt trotz aller ihrer Zungen;*
Das Veilchen, dessen Rücken sich gebogen,
Hat selbst ein Trauerkleid sich angezogen;
Nur Dornen schmücken noch den Rosenhain,
Der Atlas fehlt — die Nadel blieb allein.
Vom Weinstock sinkt mit jeder laut'ren Traube
Ein Stück Rubin herab zum Erdenstaube.
Zu solcher Zeit, da Fürstin Ros' entwichen,
Vor Trennungsweh die Nachtigall verblichen,
Schickt auch der Fürst aus seines Reiches Bann
Zur Reise in die ew'ge Welt sich an.

* Das heißt ihrer zehn Blätter, die mit Zungen verglichen werden.

Digitized by Google

Bald faßt ihn Fiebergluth, bald grimmer Schmerz,
Schon drängt sich Seel' und Herz ihm lippenwärts;
Es ist sein Antlitz, fiebergelb und blaß,
Im Schweiße wie ein Herbstblatt feucht und naß.
Kurzum! vor Schmerz verzweifelt bis zum Tod
Klagt er im Wehruf seines Herzens Noth,
Die von Sekunde zu Sekunde steigt,
Bis ganz verwandelt er zuletzt sich zeigt.
Da ruft den Prinzen er: „Hier mein Vermächtniß,
Vernimm es jetzt und wahr' es im Gedächtniß!
Regier' und herrsche in Gerechtigkeit,
Thu was du magst, doch Frevel laß bei Seit!
Kannst selbst du nirgends einen Durchweg schauen,
Faß eines And'ren Saum dann voll Vertrauen!
Sieh auf den Derwisch stets mit Wohlgefallen,
Denn er ist der Erhabenste von Allen!
Wer sich bewußt der Selbstentäußerung,
Den reizt nicht mehr der Königsherrschaft Prunk.
Schon Mancher hat, auf's Ende wohl bedacht,
Sein Fürstenkleid vertauscht mit Bettlertracht.
Wer dir ein Unrecht klagt, das er erlitten,
Und jammernd fleht: „Erhöre meine Bitten!"
Dem zeig' ein rosig Lächeln zum Empfang,
Und leihe deiner Rede süßen Klang.
Thu Abbruch nie dem Werth der Wissenschaft,
In Ehren halte des Gesetzes Kraft,
Denn das Gesetz — es ist des Rechtes Waage,
Ist aller Dinge Stamm und Unterlage."
Drauf gab dem Herrn, der sie in's Dasein rief,
Der Chusrau heim die Seele und entschlief.
Laut wurde Aller Schmerz in Trauerklagen;
Wie groß das Weh, vermag kein Mensch zu sagen.
Des Seufzers Flamme stieg zum Himmelsdom,
Bis hin zum Orus floß der Thränen Strom.
Es sank in Staub der Thron, seit fort im Flug
Des Säculs Salomo der Windsturm trug.
Man seufzte schmerzgepreßt — mit eigner Hand
Zerriß in Fetzen man das Brustgewand,
Wusch dann mit Thränen Chusraus Leib — o Graus —
Wählt' ihm ein Leichenhemde köstlich aus
Von edlen Stoffen, trug ihn fort zum Grabe,
Und gab dem Staub ihn hin als Schatz und Habe.

Der auf der Sphäre einst erbaut sein Nest,
Ihm bleibt ein Wohnsitz tief im Staub als Rest;
Den einst ein Hemd von edlem Stoff bedeckt,
Er hat sich nun in's Leichentuch gestreckt;
Den einst geschmückt der Krone goldner Schimmer,
Er liegt im Grab nun, staubumhüllt auf immer!
In diese Welt setzt Niemand einen Schritt,
Deß Fuß nicht einst des Nichtseins Land betritt;
Und wem einst Ruhort war der Wiege Pfühl,
Sucht endlich doch im Sarge sein Asyl.
Nicht ewig dauert dieses Erdentreiben,
Wie könntest du in ihm denn ewig bleiben?
Zu jenem ew'gen Reiche wende dich
Und laß dies Altvergängliche im Stich!
Nie komm' dein Fuß in diesem Netz zu Falle,
Häng' nicht dein Herz an nichts — ein Nichts sind Alle! —

In all diesen an literarischer Thätigkeit der mannigfachsten Art so überaus reichen Jahrhunderten hatte sich auch die Lyrik im eigentlichen Sinne des Wortes, die weltliche Lyrik, stetig fortentwickelt und zu tausendfachen Blüthen erschlossen. Fast alle bedeutenderen Dichter Persiens seit den Zeiten Rûdagîs haben neben ihren sonstigen epischen, panegyrischen und didaktischen Werken, ja selbst (mit Ausnahme von Dschalâl-uddîn Rûmî und Farîd-uddîn 'Attâr) neben Liedern von rein mystischer Richtung Ghazelen der echten, unverfälschten Art gedichtet, d. h. Oden, die den Wonnen und Schmerzen der irdischen Liebe, der Weinestrunkenheit, dem alles belebenden Hauche des Lenzes, der sonnedurchglühten Sommerzeit, dem früchtetragenden Herbst und dem eisigen Wintersturm, den berauschenden Freuden der Jugend und den bitteren Leiden des Alters gewidmet sind. Freilich ist es oft äußerst schwer, zu unterscheiden, ob ein Ghazel in seinem wirklichen Sinne zu fassen oder allegorisch zu deuten ist, ob sich die Liebe, die es mit aller Gluth der Leidenschaft besingt, auf ein Wesen von Fleisch und Blut, oder nach çûfischer Weise auf die Gottheit bezieht. Orientalische Kunstrichter neigen fast immer

der letztern Ansicht zu; — unbefangene europäische Leser dagegen werden in vielen Fällen, und mit vollem Recht, der wörtlichen Auffassung den Vorzug geben, wie z. B. in den beiden folgenden Liedern der großen Panegyriker Châqânî und Mas'ûd bin Sa'd bin Salmân (siehe oben):

Neue Farben jeden Morgen mischest du mit jeder Hand,
Immerdar mit jedem Auge nährst du neuen Trübsalsbrand.
Wo du sitzest — hundert Tafeln schmückst du aus an jedem Ort;
Wo du aufstehst — hundert Städte wirfst du um in jedem Land.
Trittst du aus des Schleiers Hülle, öffnest du dein Lockenhaar,
Schlägst du unversehens Wunden und entschlüpfest dann gewandt.
Ganz beliebig weckst du Pein mir und verbirgst dich meinem Blick.
Willst du einmal Zwietracht säen, halte auch der Zwietracht Stand!
Deine Wimpern, sie vergießen Wasserströmen gleich mein Blut,
Leiden streust du auf das Haupt mir, wie aus Sieben Staub und Sand.
Siehst mein Blut du niederrinnen, sprichst du: „deines ist es nicht;"
Frage nur die Schelmenblicke, wem du dieses Blut entwandt.
Hast Châqânîs Herz geraubt du und verstrickt in deinem Haar,
Hängst du seine Seele, fürcht' ich, auch an deiner Locken Band.

Erblickt' ich schöne Liebchen je, so seufzte ich im Herzen ach!
An dein Gesicht, wie Mondlicht hell, ward die Erinnerung mir wach.
Drang auf dem Wege durch das Aug' so oft dein Bild doch in mein Herz,
Daß breiten Pfad es sich gebahnt vom Aug' zum Herzen allgemach.
Und in mein Herz verstohlen schlüpft allnächtlich deines Auges Bild,
Als ob es für sich selber dort erwählt sein stetes Schlafgemach.
Weshalb, ach! hassest du so sehr mein armes Herz? strebt es doch kühn
Seit Jahren, daß in einem Mond wie du es Liebe sich entfach'.
Fort triebst du schon von deiner Thür Mas'ûd, der ohne Schuld, und doch
Stellst du noch jetzt durch deinen Wahn, daß schuldig er, ihm feindlich nach!

Zur höchsten Vollendung in Form und Inhalt gedieh das Ghazel unter der kundigen Hand des größten persischen Lyrikers, Schams-uddîn Muhammad Hâfiz aus Schîrâz, der sein langes, von äußeren Wechselfällen kaum berührtes Leben fast ausschließlich in den blühenden Rosengärten seiner so oft von ihm besungenen Vaterstadt verbrachte und dort 1389 (A. H. 791) im Vollgenusse eines unverwelklichen Dichterlorbeers starb.

Gerade wie ʿOmar Chajjâm in seinen Vierzeilen, so hat auch er, aufgewachsen in den Lehren und Ausdrucksformen der Derwische, ihre hergebrachten Bilder und Gleichnisse, ihre ganze Gefühls- und Anschauungsweise benutzt, um in dem schillernden Gewande derselben den rein menschlichen Ideen von einem fröhlichen, sorgenlosen und unbekümmerten Natur- und Lebensgenuß Ausdruck zu leihen. Auch er feiert den alten Wirth der Weinschenke, den Pilgrim auf dem Wege zu diesem, Liebchens Lockenhaar, ihre cypressenschlanke Gestalt — aber sein Liebchen, sein Wein und seine Schenke sind, was auch immer die morgenländischen Erklärer dagegen vorbringen mögen, in den meisten Fällen in ihrem wirklichen Sinne zu fassen, und darin gerade liegt der hohe Werth seiner Dichtungen. Mag er immerhin hie und da, der herrschenden Richtung folgend, ein mystisches Lied zur Feier der Gottheit gesungen haben, das wahrhaft echt und tief Gefühlte in seinen Gedichten gilt der Erde und ihren Freuden. Feind aller mönchischen und klösterlichen Duckmäuserei und Heuchelei, fordert er durch seine im erhabensten Schwunge dahinfluthenden Verse die Menschheit zum Gottesdienste der Liebe und der — wohl verstanden — in Maß und Schranken bleibenden Weltlust auf, und die Saiten seiner Leier klingen wieder von den, zwar in ein heiteres, oft keckes Bildergewand gekleideten, aber nichtsdestoweniger tiefsten und gewaltigsten Ideen der Menschenwürde, des Freimuthes und der Freisinnigkeit, die gegen alles Zelotenthum unerbittlich zu Felde zieht. Sittenreinheit und Herzenslauterkeit, Geistesadel und Geistesgröße sind ihm das einzige des menschlichen Ringens Würdige hienieden, und mit derselben Wahrheitsliebe, Offenheit und unerschrockenen Kühnheit, mit der Saʿdî den Großen seiner Zeit seine eindringlichen Mahnungen zugerufen, geißelt auch er den Trug- und Scheinglauben seiner Zeit, unbekümmert um Neider, Schmäher und Hasser!

Das leuchtende Vorbild des Sängers von Schirâz feuerte während des achten, neunten und zehnten Jahrhunderts der Hidschra eine ganze Reihe von Dichtern an, es ihm im Ghazel gleich zu thun, und manche schöne Frucht reifte unter dem Sonnenstrahl begeisterter Nacheiferung. Nennenswerth sind unter diesen der noch vor Hâfiz um 1377 (A. H. 779) gestorbene Dschamâl-uddin Salmân aus Sâwa, der sich auch in der Caçîde und im Mathnawî hervorgethan; Kamâl Chudschandî, ein Freund des Hâfiz (gestorben um 1400, A. H. 803), Muhammad Schîrîn Maghribî, ein Freund Kamâls (gestorben zu Tabrîz 1406, A. H. 809), und der schon als Nachahmer Nizâmîs und Sa'dîs genannte Kâtibî, von dem unter anderen das folgende reizende Liedchen stammt:

Als Nachts in's Stübchen Fackelglanz mir warf dein Mondesangesicht,
Da schmolz der Kerze Wachs und schien zu unsrem Kosen länger nicht;
Steigt meines Glückes Sonnenball doch stets empor am Himmelszelt,
Ziehst du des Schleiers Hülle fort von deiner Wange hell und licht.
Und nahst du einst dich meinem Staub — zum Fenster wird dein off'nes Aug',
Draus Paradiesesstrahlenglanz sich leuchtend um mein Grabmal flicht.
Nur Gnade ist es, daß du hier mich deinen Pagen hast genannt,
Du weißt es selbst nur allzuwohl, wie baar des Werths ich armer Wicht!
Mit Trommeln drum und Fahnen auf zum Liebesgau, o Kâtibî,
Still steht der Zeitlauf, da herein auf Erden meine Glückszeit bricht

Ferner Amîr Schâhî, aus der fürstlichen Familie der Sarbadârs von Sabzwâr (gestorben 1453, A. H. 857), und Amîr Saifî (gestorben 1466, A. H. 870), beide Sänger zartempfundener Oden, z. B.

Umsonst hab' ich der Liebe mich verbunden,
Umsonst für Schöne heiße Gluth empfunden;
Mein Herz verlor ich, tauschte Seufzer ein,
Und Rauch nur blieb — das Feuer ist verschwunden.
Ließ doch mein Arzt mich schon im Stich — nun wohl!
So ist dahin die Hoffnung, zu gesunden.
Dahin die Lust — und nur mein Delq* noch mahnt,

* Ein zerfetzter Büßerkittel.

Mein weinbespritzter, mich an süße Stunden.
Drum, Schâhî, tauch' in's eig'ne Blut den Dolch,
Könnt' bess'res er, als dich zum Tod verwunden?

Zieh den Schleier von der Wange, lockst du mich in deinen Bann,
Lüstet dich's nach meinem Blute — wozu frommt der Schleier dann?
Seit ich bang den Tag berechnet, der uns trennte, weiß ich's wohl,
Was mir droht bei jener Rechnung, rückt der letzte Tag heran.
Schling' ich nie mich doch als wirre Locke dir um's Angesicht,
Was verwirrt bei deinem Anblick denn so sehr mich armen Mann?
Wonnig träum' ich mir die Stunde, da du fragst: „Wie geht dir's? sprich!"
Und ich ganz noch sehnsuchtstrunken keine Antwort finden kann.
Ach, umsonst! dein Schmollen, Schmachten gab mir längst den Todesstoß,
Was nun nützt solch Schmachten, Schmollen — keckes Liebchen sage an!

Weiter verdienen der Erwähnung: Bannâ'î (gestorben 1512, A. H. 918), der auch ein romantisches Epos Bahrâm und Bihrûz gedichtet; Bâbâ Fighânî aus Schîrâz, gewöhnlich der „kleine Hâfiz" genannt (gestorben 1519, A. H. 925); Nargisî (gestorben 1531, A. H. 938); Lisânî (gestorben 1534, A. H. 941); Ahlî von Schîrâz (gestorben 1535, A. H. 942); Kalâmî aus Isfahân (gestorben 1569, A. H. 977), und sein Bruder Salâmî; ferner

Muhtascham Kâschî (gestorben 1588 A. H. 996) und Nau'î (gestorben 1610, A. H. 1019), der Verfasser des ergreifenden kleinen Epos von dem tragischen Ende einer Hindufürstin, die sich unter Kaiser Akbar mit ihrem verstorbenen Gemahl auf dem Holzstoß verbrennen ließ, unter dem Titel: Sûz u Gudâz oder Glühen und Schmelzen. — Unter den unmittelbaren Vorläufern des Hâfiz vom Ende des siebenten bis zur Mitte des achten Jahrhunderts der Hidschra ragen außer Amîr Fachr-uddîn Ibn Jamîn (gestorben um 1344 A. H. 745), der sich, außer durch seine Ghazelen, noch durch eine Reihe vortrefflicher Qit'ahs oder Bruchstücke (Gedichte mit Wegfall des ersten Reims) berühmt gemacht hat, besonders die beiden in Delhi geborenen Dichter Amîr Hasan und Amîr

Chusrau hervor. Der letztere, der 1325 (A. H. 725), zwei Jahre vor seinem Freunde Hasan starb, nimmt, wie schon früher einmal betont worden ist, unter allen persischen Poeten Indiens sowohl um seiner reichen Phantasie, seiner künstlerischen Gestaltungskraft und seines vorzüglichen Stils, als auch um des bedeutsamen historischen Werthes seiner Schriften willen unbedingt die erste Stelle ein. Fünf umfangreiche Dîwâne, die Lieder seiner frühesten Jünglingszeit, seines ersten Mannesalters, seiner Vollreife, seines späteren Alters und seiner letzten Lebensjahre enthaltend, bezeugen die Vielseitigkeit seines lyrischen Talentes, neun Mathnawîs seine Meisterschaft auf epischem Gebiete. Ein einziges seiner Ghazelen mag hier zur Probe angeführt werden:

Darf mein Blick auf ihrer Schönheit ruhn, o sel'ge Morgenzeit,
Glück des Himmels, schwebt vorbei mir jene mondesgleiche Maid!
Wie ergeht mir's, wenn ich sterbe, weil ihr Anblick mir versagt?
Und doch! einen Augenblick nur sie zu sehn, ist schlimm'res Leid.
Schau von fern ich nur ihr Antlitz, geht mir's wie dem Ketzer wohl,
Winkt von Weitem ihm das Eden, flammt die Hölle ihm zur Seit.
Eh nicht auf der Leichenwegkost tief im Staub das Haupt mir ruht,
Hängt am Staube deiner Schwelle treu mein Haupt in Ewigkeit.
Sprich nicht, Freund: „Laß eitlen Gram doch!“ tief im Herzen steckt der Pfeil;
Was denn frommt's, bist du den Dorn auch aus dem Fuß zu ziehn bereit?

Vier unter den neun Mathnawîs verherrlichen zeitgenössische Ereignisse unter der Regierung 'Alâ-uddîn Muhammad Schâh Childschîs, Kaisers von Delhi (1296—1311), seines Vorgängers Fîrûzschâh, und seines Nachfolgers Qutb-uddîn Mubarakschâh, nämlich Miftâh-ulfutûh oder der Schlüssel der Siege, Qirân-ussadain oder die Vereinigung der beiden Glücksgestirne, Nuh Sipihr oder die neun Sphären, und die Liebesgeschichte von Chisrchân und Duwalrânî; die andern fünf sind die erste vollständige Nachahmung der sogenannten Chamsah (des „Fünfers“) d. h. der

fünf erzählenden Dichtungen Nizâmîs. Als nächster Bewerber um den Siegeskranz im Epos trat Chwâdschû Kirmânî (gestorben 1352, A. H. 753) auf, unter dessen fünf Mathnawîs Humâi und Humâjûn, die Liebesabenteuer des Prinzen Humâi von Zamîn Châwar mit der chinesischen Prinzessin Humâjûn, sich die größte Anerkennung errungen hat, aber sein Ruhm ward weit in den Schatten gestellt von dem des letzten klassischen Dichters der persischen Literatur, Nûr-uddîn Abd-urrahmân Dschâmî (1414—1492, A. H. 817—898), der noch einmal in seiner Persönlichkeit, wenn auch nur in matterem Abglanz, alle die großen Eigenschaften seiner Vorgänger, die ethische Größe Sa'dîs, den erhabenen Mysticismus Dschalâl-uddîn Rûmîs, den süßen Wohlklang des Hâfiz und die tief tragische Gewalt Nizâmîs, zusammenfaßte, und neben drei Dîwânen und zahllosen, hauptsächlich çûfischen Prosawerken den Haft Aurang oder die sieben Throne (eine Anspielung auf das Sternbild des großen Bären), d. h. sieben Mathnawîs, verfaßte: Silsilat-uzzahab oder die Goldkette, Salâmân und Absâl, Tuhfat-ulahrâr oder das Geschenk an die wahrhaft Freien, Subhat-ulabrâr oder den Rosenkranz der Gerechten, Jûsuf und Zalichâ, Lailâ und Madschnûn, und das Weisheitsbuch Alexanders, Chiradnâma-i-Iskandarî, von denen die letzten fünf den Orientalen als vorzüglichster „Fünfer" seit Nizâmî gelten. Viele spätere Dichter folgten den Spuren Dschâmîs mehr oder minder erfolgreich nach, so sein eigener Neffe Hâtifî, Hilâlî und andre mehr, deren schon in diesen Blättern verschiedentlich gedacht worden ist. Aber alle ihre Bemühungen vermochten der mehr und mehr um sich greifenden Geschmacksverderbniß auf die Länge keinen Einhalt zu thun, und nur an den Höfen der Mongolenkaiser Indiens, vor allem an dem des unvergleichlichen, seiner Zeit um Jahrhunderte vorauseilenden Akbar (1556—1605,

A. H. 963—1014) blühte der persischen Dichtkunst noch ein kurzer, aber an herzerquickenden Schöpfungen reicher „indischer Sommer". Akbars Sängerkreis, der lebhaft die Erinnerung an die Tafelrunde des großen Ghaznawiden Mahmûd wachruft, schloß eine Menge tüchtiger poetischer Kräfte in sich, unter denen wir nur die drei bedeutendsten hervorheben wollen: Ghazâlî aus Maschhad (gestorben 1572, A. H. 980), 'Urfî aus Schîrâz (gestorben 1591, A. H. 999), dem wir schon als Verfasser eines Farhâd und Schirin begegnet sind und der sich außerdem durch vorzügliche Qaçîden bekannt gemacht hat, und Scheich Abulfaiz, mit den beiden Dichternamen Faizi und Fajjâzî (1547—1595, A. H. 954—1004), der an tiefer Gelehrsamkeit und künstlerischer Gestaltungskraft alle seine Zeitgenossen weit überragt. In Epik, Lyrik und Epigrammatik hat er Bleibendes geschaffen; in ersterer ist neben anderen Mathnawîs besonders die reizende Nachdichtung der berühmten Episode des indischen Mahâbhârata, Nal und Daman (Nala und Damajanti) hervorzuheben; in den beiden letzteren, besonders in den wie von einem neuen Lebenshauch durchdrungenen Rubâ'îs spiegelt sich Akbars begeisterter Sonnendienst, jene neue Religion der Duldung und Menschenliebe, die der große Kaiser für sich und seine vertrautesten Gesinnungsgenossen ins Leben gerufen, in tausend Farbenbrechungen wieder. Seit Faizîs Tod hat es zwar noch manche persische Poeten in Indien gegeben, aber keinen, der irgendwie neue Bahnen eingeschlagen oder über das gewöhnliche Mittelmaß hinausgereicht hätte, höchstens den versgewandten 'Abdulqâdir Bîdil (gestorben 1721, A. H. 1133), den als Literarhistoriker, Lyriker und Satyriker thätigen Scheich 'Alî Hazîn (gestorben 1766, A. H. 1180) und den unglücklichen Kaiser von Delhi, Schâh 'Âlam (geblendet 1788, gestorben 1806) ausgenommen, der unter dem Namen Âftâb manche zum Herzen sprechende

Lieder und ergreifende Klagen über sein trauriges Geschick gedichtet. Im eigentlichen Persien ist während der letzten drei Jahrhunderte die Poesie ebenfalls mehr und mehr in die Breite gegangen und hat in gleichem Maße an Tiefe und Originalität verloren. Unter den zahllosen Dichternamen, die uns die einheimischen Literarhistoriker überliefern, sind, außer den schon gelegentlich namhaft gemachten Epigonen, von wirklicher Bedeutung vielleicht nur Zulâlî, der Verfasser eines sehr beliebten Epos Maḥmûd und Ajâz (1615, A. H. 1024); Çâ'ib (gestorben 1677, A. H. 1088), der als Schöpfer eines neuen Stils in der Lyrik gepriesen wird; Hâtif aus Isfahân (gestorben um 1785, A. H. 1200), und Naschât, der im Jahr 1813 Minister der auswärtigen Angelegenheiten in Teheran unter Fath 'Alî Schâh war. Die beiden Letztgenannten haben eine Reihe zarter und geschmackvoller Ghazelen verfaßt, die an die besten älteren Muster erinneren; und daß es auch in dem Persien unserer Tage an solchen gewandten An- und Nachempfindern, besonders auf dem Gebiete der Spruchdichtung nicht fehlt, dafür liefert die interessante Studie von Brugsch: „Die Muse in Teheran“ hinreichende Belege.

In denkwürdigem Gegensatze zu diesem Niedergange wahrhaft schöpferischer Kraft auf epischem, lyrischem und didaktischem Gebiete steht der, wenn auch langsame, so doch unverkennbare Aufschwung einer neuen Dichtungsgattung, der dramatischen, die sich gerade seit dem Anfang dieses Jahrhunderts im modernen Irân Bahn gebrochen. Wie das griechische Drama und die Mysterien des Mittelalters, so hat auch die Ta'zieh oder das persische Passionsspiel — denn diesen Charakter tragen vorwiegend, wenn auch nicht ausschließlich, die bisher verfaßten Stücke im Reiche des Schâhs — ihren Ursprung in einer rein religiösen Handlung, die seit Jahrhunderten während der ersten zehn Tage des Monats Muharram festlich begangen worden

ist — in dem Absingen von Trauerchören zum Gedächtniß des tragischen Schicksals, dem das Haus ʻAlis, des vierten Chalifen und Nationalhelden der schiʻitischen Perser, zum Opfer gefallen. Vor allem ist es die ergreifende Leidensgeschichte von ʻAlis Lieblingssohne Husain und seiner Familie, diesen in der Schlacht von Karbalâ 680 (A. H. 61) gegen den grausamen Omajjaden Jazîd gefallenen Märtyrern, die dem dichtenden Volksgeiste — denn bisher kennt man noch keine individuellen Theaterdichter — eine Fülle echt dramatischen Stoffes zugeführt, und Stücke wie die „Hochzeit des Qâsim", der „Tod Husains" und die „Christenmaid" enthalten neben manchen Sonderlichkeiten Szenen voll erschütternder Tragik. Es herrscht in ihnen derselbe warme und innige Gefühlston, dasselbe rein menschliche Interesse, wie z. B. im Oberammergauer Passionsspiel; es ist ihnen aber auch ein stark patriotisches Element beigemischt; und da sich neuerdings der Kreis der Stücke bedeutend erweitert hat und verschiedene, von der ursprünglichen Leidensgeschichte fast schon ganz abgelöste Stoffe in denselben hineingezogen worden sind, so kann man sich der Hoffnung auf eine stetige Fortentwickelung der Taʻzieh zu einem nationalen Kunstdrama, falls nicht äußere Einflüsse lähmend darauf einwirken, wohl mit gutem Grunde hingeben!

Die kurze Skizze der schönen Literatur, d. h. der eigentlichen Nationalliteratur Persiens ist hiermit abgeschlossen; die Literatur im weiteren Sinne, die wissenschaftliche und gelehrte, liegt außerhalb des Bereiches dieser Arbeit, und wir wollen zum Schluß nur noch einen kurzen Blick auf diejenigen Zweige derselben werfen, die entweder auf der Grenzscheide von Poesie und Prosa stehen, oder der Aneignung und Nachbildung fremder Dichterwerke gewidmet sind. Eine ungemein reiche und dankenswerthe Thätigkeit hat der îrânische Geist seit Balʻamîs Tabarî-Uebersetzung (siehe oben) auf historischem Gebiete entwickelt,

und wenn auch den Persern, wie den meisten Orientalen, der wirklich kritische Sinn mangelt, und ein blumenreicher gekünstelter Stil mit seinem Rankengewirr oft die erzählten Thatsachen selbst ungebührlich überwuchert, wie z. B. in den großen Universalgeschichten von Hâfiz Abrû (gestorben 1430, A. H. 834), Mîrchond (gestorben 1497, A. H. 903) Chwândamîr (gestorben 1534, A. H. 941), dem bis 1592 (A. H. 1000) reichenden Ta'rîch-i-Alfî, und den Spezialgeschichten Dschuwainîs (gestorben 1283, A. H. 681) über Dschingiz-chân und seine Nachfolger, Waççâfs über die Mongolen-herrscher von Hulâgû bis Abû Sa'îd, vollendet 1328, A. H. 728), Scharaf-uddîn Jazdîs und 'Abdurrazzâqs über Tîmûr und seine Nachfolger (das erstere 1425, A. H. 828, das letztere um 1470, A. H. 875 vollendet), so enthalten sie doch besonders da, wo die Verfasser zeitgenössische Ereignisse berichten oder beglaubigte Zeugnisse früherer Zeiten in ihre Darstellung verweben, für den modernen Forscher eine Fülle des werthvollsten Stoffes. Das gilt hauptsächlich von den zahllosen persischen Werken über indische Geschichte, die von der ersten muhammadanischen Eroberung dieses Landes unter den Ghaznawiden bis zur Befestigung der englischen Macht eine ununterbrochene Kette historischer Ueberlieferung bilden. Nicht minder wichtig sind die ausführlichen Tadhkiras oder Biographien großer Poeten und çûfischer Meister, die mit 'Aufîs schon mehrfach genanntem Lubâb-ulalbâb beginnen und mit dem 3148 Dichternamen nebst Lebensskizzen und poetischen Auszügen enthaltenden Machzan-ulgharâ'ib oder Schatzkammer der Merkwürdigkeiten (vollendet 1803, A. H. 1218) abschließen. Ein ganz eigenartiges Gebiet nehmen die großen Sammlungen ursprünglich indischer Märchen und Volkserzählungen ein, vor allem das Sindbâdnâma (Syntipas oder die sieben weisen Meister), zuerst von dem Dichter Azraqî (gestorben 1133,

A. H. 527) persisch bearbeitet; das Tûtînâma oder Papageienbuch, von Zijâ-uddîn Nachschabî 1330 (A. H. 730) in die persische Literatur eingeführt; die unter dem Namen Kalîlah und Dimnah bekannten Fabeln des Bidpai, deren schon unter Rûdagî Erwähnung gethan worden ist, und die nach ihm von Naçr-ullâh bin Muhammad um 1144 (A. H. 538—539), von Husain al-Wâ'iz al-Kâschifî (gestorben 1504, A. H. 910) in seinen berühmten Anwâr-i-Suhailî oder Lichtern des Canopus, und zuletzt von Abulfazl bin Mubârak, dem großen Minister Akbars und Bruder des Dichters Faizî im 'Ijâr-i-Dânisch 1588 (A. H. 996) persisch bearbeitet worden sind; und die 32 Thronerzählungen, Singhâsan Battîsî, die ebenfalls unter Akbar von 'Abdulqâdir Badâ'unî zum ersten Mal in die Sprache Irâns übertragen wurden. Akbars erleuchtetem Geist verdankt überhaupt der persisch redende Orient die Kenntniß so mancher Meisterwerke der Sanskrit-Literatur; die großen Nationalepen der Inder, das Mahâbhârata und Râmâjana, das Baghawad-Gîtâ, das Joga-Vâsischtha und andere wurden auf seinen Befehl und unter Leitung Abulfazls, Faizîs und Badâ'unîs ins Persische übersetzt, und diesen folgten später die Purânas und Upanischads nach, um die sich besonders der unglückliche Prinz Dârâ Schikûh, der von seinem bigotten Bruder, Kaiser Aurangzîb, 1659 (A. H. 1069) getödtet wurde, verdient gemacht hat.

---

(194) Druck von J. F. Richter in Hamburg



Digitized by Google

